





Handwritten text in Arabic script on a piece of aged, yellowed paper. The text is written in dark ink and appears to be a single line of a larger passage. The script is cursive and somewhat faded, with some characters being difficult to decipher due to the age and wear of the paper. The text is written from left to right.

شرح قصص

من كتب القصة
باب
باب
عم
شرح قصص الحكماء
رسم الله عليه



١٧٠

فصل حكمة القدسية في كلمة ادرسية ٤٥	فصل حكمة بسوحيه في كلمة نوحيه ٤٥	فصل حكمة تقييه في كلمة شيبويه ٤٢	فصل حكمة الهديه في كلمة آدميه ٦
فصل حكمة روحيه في كلمة يعقوبيه ٦٨	فصل حكمة علييه في كلمة سلما علييه ٦٦	فصل حكمة حقيقه في كلمة الحياقيه ٥٧	فصل حكمة مريميه في كلمة ابراهيميه ٥٢
فصل حكمة قلبيه في كلمة شعبييه ٩٩	فصل حكمة فتوميه في كلمة صالحيه ٩٦	فصل حكمة امديه في كلمة هوديه ٨٢	فصل حكمة نوريه في كلمة يوسفيه ٧٤
فصل حكمة رمانيه في كلمة سليمانيه ١٣٠	فصل حكمة نبويه في كلمة عيسويه ١١٨	فصل حكمة قدره في كلمة عزيزيه ١١٢	فصل حكمة ملكيه في كلمة لوطيه ١٠٨
فصل حكمة جلاله في كلمة يحيويه ١٥٦	فصل حكمة غيبه في كلمة ايوبيه ١٥٠	فصل حكمة نفسيه في كلمة يونسيه ١٤٥	فصل حكمة وجوديه في كلمة داوديه ١٣٩
فصل حكمة امامه في كلمة هرونيه ١٧٣	فصل حكمة احسانيه في كلمة لقمانيه ١٧٠	فصل حكمة ايناسيه في كلمة الياسيه ١٦٢	فصل حكمة مالكيه في كلمة زكرياويه ١٥٨
تم التمرس	فصل حكمة فرديه في كلمة محمديه ١٩٣	فصل حكمة صمديه في كلمة خالديه ١٩٣	فصل حكمة علويه في كلمة موسويه ١٧٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على دين الاسلام وعلى توفيق الایمان والصلوة على محمد وعلى آله
العظام واصحابه الكرام الحمد لله منزل الحكم على قلوب الحكم وما انزل الله نوح الحكم على
الشجر وكان انزاله مسيا عن الانزال على قلوبهم خص محمد بانزال الحكم على قلوبهم
لان هذا المطلع اكل الكلاوات واعظمها قدرا ومنزلا بالنسبة اليه فيجب تخصيص
الحمد به في كل كتابه وتخصيص الحكم والحكم بالحكم والانباء المذكورين في الكتاب
انب من التعميم فاللام للعهد والانزال ههنا الابداع لقوله وما اطلعني لسفح
على ما اودع في هذا الامام والذكر الاكبر وهو الروح الكافي فلا يحتمل التنزيل فضلا
عن ان يكون اولى باحادية الطراز الامم انزالا ملتبسا باتحاد الطراز المستقيم
فاصل الدين وهو التصديق بما جاء من عند الله والعمل بمقتضاه اتحاد الاشخاص
في الانواع واتحاد الانواع في الاجناس وبه حصل الحب لله بين الناس الذي هو
محبة الله اياهم التي توجب رحمة الله عليهم ولو لم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف
والعداوة بينهم التي توجب عداوة الله عليهم فستحقر عقابه فاحدية الطراز
اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص محمد بها من المقام الاقدم اي من المقام
الاقدم عن شايبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم بالبلغ التزاوة وان اختلف للكل
والفعل باختلاف الامم اي وان اختلف الدين والعقيدة في فروعها الاصل اختلافها
مسيا من اختلاف الامم بعد اتفاقهم في الاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة
ودجلة لنا من الله تعالى به يرتفع المضائق ويحصل الوسعة في الطراز التي
يرجى استراحتها لابلان والارواح لذلك خص محمد به فالمراد بانزال الحكم ايداعه
في قلوبهم روح الشريعة المختصة بهم متفتنا بالاتحاد في الاصل والاختلاف في

وصلى الله على محمد اللهم على قلوب الامة بحسب استعداداتهم والتوجهات القلبية
التي تبني عليها جميع السعادات العلمية والعملية اي حمة الرجال التي تطلع بها جبال
النفسانية وتجذب القلوب الى الله ونصل الى المقصود من خزان الجود والكرم اخذ
الرسول ثم بقلبه من الخزان الثلاثة الذاتية والاسمائية والصفائية فيفيض على قلوبهم^{الكلية}
بلسانه الا فضع بقدر استعداداتهم ومناسبتهم بالخيرين والبركات تنزيههم وتقدسها
بالفيل الا فوم باللام الا ببلغ الا فضع الجامع بين الشبه والافرنه على وجه
الاعتدال بحيث لا ميل فيه الى احد طرفيه وهو انزال الحكم بالنسبة الى سائر
الكتب السماوية ثم كلام الرسول بالنسبة الى كلام الانبياء من قبله فلا قصور
في الامداد اصلا وانما القصور لو كان لكان في استعداد الناس فهذا الامداد
المخصوص اعظم سعادة ونعمة لنا من رسول الله ثم لذلك خص التفضيلة به فلا يحتمل
ان يكون اللام في الحكم للاستغراق محمد واكدوسلم يجوز ان يعطف الال على اللهم
فيخرج عن الامداد وعلى محمد فيدخل فيه ودالة وكلام المعنيين حسن لما فرغ من الحمد
والتفضيلة شرع في بيان سبب التأليف وكيفيته كما هو ابا المصنفين فقال
فاي رايت رسول الله ثم في بشارة ايها في العشر الاخير من محرقه سبع وثم في سميانه
اي رؤيا صاحبه لوجود شرائطها في رؤيتها بمحروسة دمشق اشار الى عزلة النبي
بحيث لا عيوب له من الظاهر في هذا الزمان ويدع صلى الله عليه وسلم خبر كتاب
مبتدأ اي هذا الكتاب مختص به رسول الله ثم بحيث هذا الايشترك فيه
يد غير وهو اعظم كماله المختص به والمراد بيان عظمة شان الكتاب وعلاقته
وتنزيهه عن المترا الشيطاني باختصاصه واصنافه الى يد رسول الله ثم في رؤيا
صاحبه فقال في رسولهم هذا كتاب فصوص الحكم اضافة المسمى الى اسم فسمى الكتاب الحسني باسم
الكتاب المثاني لتطابقهما معناه من غير زيادة ولا نقصان خذ فيضهم والفقاه

ما في الكتاب على قلب الشيخ وأخرج به إلى الناس أمرا بالاقاضة ونظم المعاني والآثار
 على الهيئة المأخوذة في الترتيب خاصا مخلصا عن الأغراض النفسانية والتلبسات
 الشيطانية بعين ما وصل إليه بذلك على أن كل ما ذكر قبل الشروع في إبراز الفصول
 ليس من عند نفسه وتصرفاته بل هو دخل في الكتاب المعطى له من يد رسول الله المنة
 بقوله هذا فصول الحكم فيصرف على الكلام المذكور قبل الفصول أنه من مقام التقدير
 المنزه عن الأغراض النفسية التي تدخلها التلبسات فيصرف هذا الكلام على نفسه وعلى غيره
 من الكتاب الصور والشهادي من البسطة والجدنة والتصلية وغير ذلك كذلك قال
 فأول ما القاء المالك بالقاء المؤذن للارتباط إشارة إلى أن المذكور بعد
 متصل بما قبله يعني كل ذلك ظهر من باب الرسول والآلاء السجوى يتفقون
 على الإخراج أمر الناس بالانتفاع في صورة الأخبار وفيه من المبالغة ليس
 في الانشاد فامرنا بانتفاع الكتاب على الوجه الأبلغ فقلت السمع أخذه وقول
 هذا الفيض منه والطاعة تلقية لا مرقبل الشروع بحسن القول ووعده الجليل
 وهو الإخراج لله ورسوله وأولي الأمر منكم أمرا بتخصيص الطاعة بالمذكورين
 بالجمع المطلق إشارة إلى أن طاعة أحد من طاعة الآخر فلا اختلاف في أصل
 الطاعة لأن الطاعة في الكل للأحكام الإلهية وعطف رسوله باظهار الأوامر
 إشارة إلى أنه دم مرتبة الصفات فلا يسترد ذاته بل يظهر ويظهر الأحكام الإلهية
 وعطف أولى الأمر بأمرها والأوامر إشارة إلى أن أول الأمر مرتبة الأفعال فالعطف
 إشارة إلى ظهور الحق وأحكامه في مراتب أفعاله والأوامر إشارة إلى ستره
 فيها ولما بين سبب حصوله في قلبه وهو فيض دم بقوله خذ وأخذ بقوله فقلت
 السمع والطاعة والأمر بالإخراج ليس من أسباب الوجود الذهني بل من أسباب
 الوجود الحائضي فيلزم الرسول وأعطاه مثالا مقدمة كلية مع الشكل الأول

والشيخ

والشيخ وأخذ بقوله فقلت السمع مقدمة أخرى صفاء فهذين المقدمات الصيغتين
 أوجدها الله تعالى روح هذا الكتاب في قلب الشيخ شرح في بيان سبب وجوده في الشهادة
 وكيفية الإخراج على الوجه الذي أمروا به فقلت الامنية تنبئ المطلوب وتصور
 في هذه قبل الإبراز إليها وأخلصت الهيئة وجرت القصد والهمة عن الاشتغال
 بالأغراض النفسانية سزاوية فلهذا الأربعة التي كانت كالمقدمات في الشكل الأول
 المنتجة للنتيجة الصادقة أيضا أوجدها الله تعالى هذا الكتاب المعطى له من يد رسول الله
 في الشهادة فالغرض من هذه الكتاب عن التلبسات على الوجه الأبلغ ظاهر وباطن
 في وجوده المشايخ الذين في يد رسول الله ووجوده القلبي ووجوده الشهادي
 فعلى هذا لا يجوز إضافة الامنية إلى الرسول والأيام والعدول عن الحقيقة إلى الجاز
 بل لا تلتزم الاستمرار من آثار الكلام وذلك من سنن أخواته وهو محل للفصاحة
 إلى إبراز هذا الكتاب الثابت في الخارج بتعبير المؤيد بالاعتصام من الكتاب الثابت
 المحقق في الذهن أو في يد رسول الله دم أي ترجمت وجوده الشهادي من وجوده الكتابي
 أو الذهني كما حدث في رسول الله من غير زيادة ولا نقصان ظاهر وباطن من ظاهر
 كلامه أن يقال لم لا يجوز أن يكون كلامها وبعضها أي من تحقيق الامنية وتخليص
 النية وتجريد القصد والهمة من التصرفات الشيطانية في صورة التي أزال هذه
 الشبهة فقال وسئل الله أن يجعلني فيه أي في هذا الكتاب وفي جميع أحوالي من الأمور
 الدنيوية والدنيوية وتعميم السؤال للمبالغة في التنبيه من عبادة الذين ليس للشيء
 عليهم سلطان أي حجة وغلبة فأنه تعالى أجاب ما سأل عن قوله اجيبوه الذراع
 إذا دعان وقوله ادعوني استجب لكم ولا يحمل تسلط الشيطان في عملية بركة هذا
 السؤال للحاصل المخلص لله تعالى وما ورد من ظاهر الكلام أيضا أن يقال هب إن التنبيه
 قد حصل هذا الدعاء في أسبابه القلبية فلم لا يجوز أن يقع التلبسات في أسباب الصورية

أبراز

من أرقم والنطق والقلب حين التوجه إلى الرقعة أو النطق عم التنزيه عن التلبس
بالبلغ الوجه فقال إن يخصني في جميع ما رقبه بناني من أكتاب وغيره قدم اهتماما
للتنزيه لزيادة قرب من الخطاء والتلبس فتدبره أرقم من غيره وفي جميع ما ينطق باللفظ
به كساق من ألفاظ أكتاب وغيره وفي جميع ما ينطق أي يشمل عليه جناسي فيفهم
أي قلبي من معاني أكتاب وغيره وتأخير إشارة إلى أنه قد حصل تنزيهه سابقا وذكر
ههنا اهتماما لثبانه في التنزيه والآي وإن لم يحصل التنزيه سابقا لقدم على غيره
ههنا أو إشارة إلى الجهتين أعني جهة حصوله في هذه وجهة وسيلة للوجود الخارجي
فهناك نزهة من حيث الحصول في الذهن وههنا من حيث الوسيلة بالالفاء السجوى
أي وإن يخصني بالالفاء السجوى التماس التماسي المنزه عن مداخل الفاء الشيطانية والنفس الروحية
أي وإن يخصني بنفوس الروح الأعظم على الأرواح المقدسة عن التصرفات الشيطانية
في الروح النفس أي في القلب المنسوب إلى الصدر وظرف للنفس والالفاء على سبيل
التشريع بضم الراء وسلون الواو فيفتح النون وسكون الفاء بالتاء بيد الاعتصام
أي وإن يخصني مع التأكيد للنسب إلى الاعتصام الذي من تاديد واعتصم
بهذا الاعتصام فقد هدي إلى الصراط المستقيم وبأي بين كيفية وصول أكتاب من يد
رسول الله عم إليه على وجه التنزيه عن التلبس بقوله فاني رأيت رسول الله
الحق ثم بين كيفية الوصول من يده إلى الشهادة على بلغ الوجه التنزيه عن التلبس
بقوله فحققت الأمانة وأخلصت الشبهة إذا كان بين ما هو المقصود منه فقال حتى
ألون متبرجا ولما أوردتهم من ظاهرا عبارة أنه مترجم في المعنى متصرف في اللفظ
من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله لا متحكما يعنى أن معنى أكتاب والفاظها ونظما
وتزيينها وتعبيرها بعبارة دون عبارة وكتابتها وغير ذلك من الأحوال على ذلك
من الفاء السجوى بالتأيد الاعتصام وليس له تحكم ونصرف في ذلك فيكون متبرجا

على الوجه الظاهر لأن مسئلته تتم جميع ذلك فيشتمل الترجمة على كل واحد منها
فلا وجه لخصيص الترجمة في المعاني دون الألفاظ ليتحقق من وقف عليه من أجل
لأن أصحاب القلوب هذه على الترجمة وأصحاب القلوب يدرك من أهل الله بذلك البعض
من الكل أنه مفعول ليتحقق أي أكتاب بجميع أجزائه ومراتبه مثالا وهذا وخارجا
ولفظا وكتابة من مقام التقديس وهو مجموع ما ذكر من مباشرة وتخليص البنية وتحرير
القصد والمسئلة على الوجه المذكورة يدل عليه قوله المنزه عن الألفاظ النفسية
التي تدخلها التلبس فيكون أبعد عن احتمال التلبس فيلزم بالاعتصام أصلا لطهارته بأصله
وكيفية المراد أعلام قدره وتقديسه بحيث لا أكتاب له ولغيره من المصنفين
من أهل الله في هذا الفن يصل إلى مرتبة هذا أكتاب في تقديسه وعلو شأنه
لأنه أعلام هذا التقديس بانعدام بعض شرائط هذا أكتاب في غيره فيحتمل الألفاظ
النفسية وأرجو أن يكون الحق تعالى عما سيجع دعائي هذا لسان أدب مع الله قدسنا
نداني تحقيق للإجابة على اليقين وأخبار عن وقوعه ليزداد الطالب الصادق
تصديقا وتريخا إليه لأنه لما أمر باظهاره أقتضى الحكمة إجابة المسئلة في حقه
من أسباب إظهاره على أحسن الوجوه فما ألقى في هذا المسطور شيئا من المعاني
والألفاظ إلا ما بلغني إلى بالالفاء السجوى وكذلك لا أترك في هذا المسطور
شيئا إلا ما ينزل به على أي ما أودع في من يد رسول الله ما أعلم في كتبه عنه
أن الطالبين الصادقين علماء قدر أكتاب ما ذكر وصدره فيما قال وأحب محبة شيئا
غالبه على اختيارهم فخاف عليهم أن ينسبوا إليه النبوة كما هو مقتضى غلبة المحبة فضلوا
واضلوا عن الهداية خرجهم عن هذا الاعتدال أراد حفظهم عن هذه المهلكة المموتة
عليهم فقال وليست بنبي ولا رسول ولكني وارت ولا خرافي حارث أوجواب عن سؤال
ناش مما ذكر الطالبين الصادقين فكانهم قالوا علمنا وصدرنا بما ذكرنا أكتاب

يقف

التفانية

وكتفي

كذا وكذا وما كنا نعلم كيف انت انبي ام رسولك من الاولياء الذي لا يوتي
مثله وفوق مرتبة لان من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه
في نفس الامر طابين مرتبة الكتاب ثم بيان مرتبة نفسه من الكمال واعظم الكمال
الانسانية النبوة والرسالة ثم الولاية فاخرج نفسه منهم بقوله ولست بنبي ولا رسول
وادخلهم من حيث العلوم الالهية والنجليات الربانية بقوله ولكني وارث وجن
الاعمال بقوله ولا خرف حارث اي لا سباب ملاقات ربي كاسبب من كان يرجوا
لقاء ربه فليعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا اذ كل الانبياء حارث
لامور اخرتهم وفي ذلك على ان الكمال ان كانوا يعبدون الله يريدون اجر الآخرة
من دخول الجنة والنجاة عن النار يكون عبادتهم خالصا مخلصا الله اذا ارادهم
هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله في كل مقام الا الله وبالله خالصا مخلصا
عن الاغراض النفسانية وقوله ولكني وارث يدرك على ان علوم الاولياء والنجليات مكتبة
لكن لا يطرق نظر فكري لان الولاية لا يكون الا للقلية والقلية مكتبة بالكل
الشرعي وتبدل صفات الرتبة وان كان العلوم الالهية حاصلة عن كشف الحق لكن
بسبب القلبية النبوية فمن الله فاسمعوا والى الله فارجعلوا اخبار في صورة الانساق
وجوه في الله بالكلية في ابراز الكتاب بحيث لا يبقى من الوجود الظلي اثر ولو كان
عدمها واساروا الى الله قد وقع بعد تكمل النفس وقطع مراتبها يعني اذا سمعتم الانساق
من كسافي فاسمعوا فقد سمعتم من الله لا موقفنا المنيعة فيه ولذا رجعت في ذالك
وكشف اسرار وحل مشكلاته باستمدادكم الى روحانيته فارجعلوا فقد رجعت الى الله
لا الى من خيالي في فني خيالي سمعتم ورجعت فقد سمعتم من الله ورجعت الى فاني
فان في الله بالكلية في ابراز هذا الكتاب فهذا اختصاص الذي به دون سائر الكتب فاعطوا
وعلى قدره بادراك معانيه وكشف اسراره وتعليمه الى طالبيه فاذا ما سمعتم

ما زائدة لتأكيد العموم ما آتيت به فعلم الطالبين يعني خذوه متى ما اخذت
من رسول الله ثم وانظروا ما فيه وادركوا معانيه الطيبة واخفظوا في قلوبكم وهو مرتبة
علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين حتى لا يقنعوا به فقال ثم بالفهم
اي سلطان القوى ثم بعد ذلك جئين في الفصل فصولا بحمل القول يعني ثم ادركوا
بالفهم تفصيلا من الاصول الطيبة الحاصلة في قلوبكم اجمالا ما تشتمل عليه تلك الاصول
من الفروع والامور الى درجة حتى اليقين بقوله واجعلوا ثم اجمعوا في الادراك
بين الاجمال والتفصيل بحيث لا يجحد أحدهما عن ادراك الآخر واذا ادركتم هذا
المقام وتحققتم به فقد حصلتم المساواة بيني وبينكم من رتبة الاطاعة واخذتم
الكتاب متى ما اخذت من رسول الله وفيه بشارة عظيمة للطالبين اللهم ما رزقنا
فاذا حصل المساواة فقد وجب عليكم الافاضة للطالبين فاذا افضم فقد حصلتم
المساواة في الابرار وهو معنى قوله ثم متوا به امر بالتعليم اي تعليمكم خالصا
مخلصا عن الاغراض النفسية يعني القوم معاني الكتاب واسراره على طالبيه كما اني
الله عليكم بمنة ورحمة والمراد بالطالب كل مؤمن يصدرق الكتاب ويشغل بقلبه
من اهله طلبا للاطلاع بحقايقه واسراره سواء استخى بالفعل او لم يستخى ولا تخوا
هذه الرتبة التي وسعتم بقولكم لغير المستحقين الطالبين اذهب واكتب الى
استحقاق بالرياضات ثم اطلبوا المستحقين انتم قد وصلتم درجة الحقيقة والكشف
فما حاجة لكم به فاذا ايتخاف عليكم استحقاق الذكر فوسعوا فاذا وسعتم فقد
ارشدتم الطالبين الى ناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم الكتاب وتعلمه واقدتم
التاملين فايده جديدة التي لم تحصل لهم بدرون هذا الكتاب في استحقاق الملح بالشرع
المطلق الحمدي ومن الله ارجوا لمن غير ان المؤمن ايتي من ايده الله تعالى بالتأيد
الاغتصائي وهو تحليته بالربوبية وظهوره بكمال المالكية فتايد بقوله هذا النجاة في ظهور

بما للعبودية وهو مقام عبودية بديداً آخرين بحسب استعدادهم بمثل ما أيديهم وهو
مقام ربوبية وارشاده وتكميل الطريقة وهو مقام تجلي الذات يسر الله لمن شاء
من عباده وقدره ومن ربه الله وأدبه بالشرع المحمدي المظهر وتقيده بعبادته
وطاعته الشرع وقدره آخرين بمثل ما أيديهم وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رضى
بلسان الادب بأنه مكمّل الشريعة والطريقة ترغيباً وارشاداً للطلاب الى هذا المقام
واشارة الى ان من ابتد هذا الكتاب فلابد وان يدرك رتبة الحقيقة وتحتوي تكميل
الشريعة والطريقة وفي ثاخير الشريعة اشارة الى ان تكميلها لا يكون الا بعد تكميل
الطريقة وان كانت الطريقة لا تحصل الا بها من ادنى الحصول ومنها فقد كذب حقيقة
حقيقة واحدة وهي العمل بالحق الذي روح الطريقة وبدنه الشريعة مثل حقيقة
الانسان روحاً وبدناً وخبرنا في زمرة كما جعلنا من امتة ظاهرة ما فرغ عن ذكر
ما يجب تقديمه شرح الى ابراز الكتاب من الوجود المثنائي وان شئت قلت من الوجود
الذنهني على ما رآه الى الشهادة مع بيان ان الترتيب المخصوص والمدة الموعود ليس
براهيناً لذلك انه ليس بمصنف في هذا الكتاب بل هو منتم من لسان المثنائي
الى الشهادة فقال فاول ما القاه المالك اي مالك يوم ابراز الكتاب اذا تجلى الله
للشيخ بالتجلي الذي القهارى الذي يوم ابراز لقوله تع مالك يوم الدين
على العبد اى على عبد في هذا اليوم لظهور عبوديته بكماله فيه واختصاصه بالعبادة به
اختصاصاً تاماً فيكون عبد محضاً فكان في سائر الايام ليس عبد بالنسبة اليه
لقوله تع اياك نعبد فحقق بقوله تع مالك يوم الدين اياك نعبد واياك نستعين
وهذه المعنى من موزة الشريعة واشارته اللطيفة التي لا تحصل الا لمن تنور قلبه بنور
البصيرة ويجوز ان يراد بالمالك الرسول ما ياول ما امره المالك على طريق القاء
للابراز الى الشهادة اذا القاه الفصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ رضى ليس الا

الشيخ

بج

وهو امر عليه للاخراج من العالم المثنائي الى العالم الشهادي فيكون ما مورداً
في الترتيب فذلك قوله فاول ما القاه على ان ابراز كل نقص بل كل معنى في هذا الكتاب
بلفظ بامر الرسول على حد جزئى بعد امره على الوجه الذى بقوله خذ واخرج به
الى الناس فالامر بالاجراخ غير الامر بكيفية الاجراخ فامرهم بما فاخذ للاخراج من
الرسول فصار بعد نقص لا جملة نصية زيادة تنزيه من التصرف من عند نفسه وانما التي
اليه هذا الاول لان كلمة اول الوجودات واصليها وانما قال المالك لانه هو المالك لمباين
كما قال بيده ثم كتاب فهو صاحب الكتاب وانما قال العبد لان من امثل او امير
فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله من ذلك الكتاب المثنائي المرسوم
الذي بيده ثم من التبعية المتضمن لمعنى الابتداء لان من يدرك على ان الكتاب بيد
موضع القاء وذلك اشارة الى علو مرتبة الكتاب فاطلعه الله تع اولا معاني الكتاب
بلا صورة ورسم وترتيب لانه اطلع سري مجرّد من الصورة ثم اعطاه الرسول الكتاب
للابراز مرسوماً غير عبارة على هذا الترتيب المخصوص فالعبارة مستندة الى
الشيخ بالتأييد الاعتصامى وهو العرب الفصيح اللسان العارف بلغات العربية
واصطلاحات كل طائفة والمعاني المرسومة من الرسول ثم لقوله كما حدثني رسول الله
والمعاني المجردة من الله تع لقوله ولما اطلعني الله فذلك الكتاب لا ريب فيه وانما قيل
على قلب العبد ليدرك على ان نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المثنائي الذي بيد رسول الله
مع المعاني للرسم في قلبه المأخوذة من الصور للرسم فيه فحين ابرز فقد احاط بظاهره
وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه كما قال وجردت القصد والهمة فلا يقع من جانبه
خطاء اصلا فهو صحيح مطابق بالاصل الصحيح فان من حفظ اللفاظ في قلبه
وكتب هذه العبارات من النسخة الصحيحة المطابقة لما في القلب فقد كتب النسختين
الصحيتين المنظوريتين ببصر القلب والعين فلا يحفل الخطاء لصحة الاصل واهتمام

الكتاب وكذا قال القاء ولم يقل الميراث الا لقاء يشتران يكون الملقى موريا
كقوله تع اتى النور الى كتاب كبر وقوله والى عصا ان الغيرة لك فهذا القول أكد لاداة
على في احتمال الخفاء من الله على قلب العبد **فصل في حكمة الهية في كلمة ادمية** اعلم ان الغرض
في هذا الكتاب على اربعة معاني احدها الفقه الكلمة نقى على ذلك بقوله وفصل كل حكمة الكلمة
النسوبة اليها يجعل الفقه مبتداء والكلمة خبرا وبقوله فتم العالم بوجوده فهو من العالم
كفصل الخاتم من الخاتم فهذا المعنى يكون ارواح الانبياء عليهم السلام بمنزلة الفقه من الخاتم
ووجود انهم بمنزلة الخاتم من الفقه وثانيها الفقه القلب واليه اشار بقوله ففصل حكمة
نفسية وغيره من الفصوص المذكورة بعد يجعل الفقه مبتداء والظرف اعوف في كلمة
سادس الخبر وجب ان يكون قلوب الانبياء هم بمنزلة الفقه من الخاتم وارواحهم
بمنزلة الخاتم من الفقه وثالثها الفقه الحكمة اي علوم المشتقة في ارواحهم وان شئت
قلت في قلوبهم لقوله منزل الخاتم على قلوب الخاتم فيكون علومهم بمنزلة الفقه من الخاتم
وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفقه واليه اشار بقوله وتماشده في حقائق حكمة الهية
ولم يذكر الفصوص في هذا الحكم اشعارا باطلاق الفقه على الحكمة ورابعها الفقه خلاصة
الحكمة فقد نقى عليه بقوله فاول ما القاء المالك على العبد ففصل حكمة الهية الخ فيكون
الخلاصة بمنزلة الفقه من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفقه فبهذه الاربعة تم
الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود في مراتب كلها فاول ما القاء مبتدا
وفصل خبر مضافا الى الحكمة اضافة العام الى الخاص وهي معنى من جواز اطلاق الفقه
عليها وفي كلمة ادمية ظرف للحكمة الالهية فيكون المعنى فاول ما القاء المالك على العبد
خلاصة علوم الهية حاصلة في كلمة ادمية فظهر لك ان اللزوم بالفقه ههنا بمعنى الخلاصة
وانما قدر بيان هذا الفقه على تعدد حكم مع ان داب المصنفين عكس تعظيما
لشانه لاشتماله على جميع ما يشتمل عليه الفصوص المذكورة في الكتاب مع زيادة فحاشا

يسحق ان يكون كتابا مستقلا مقابلا لساير الحكم لماشاء الحق اي لما اقتضى
الحق بالحب الذي هذا شروع في بيان حقيقة الكلمة ادمية مع لوازمها من الحكمة
والخلاصة والفصية وغيرها الى قوله ثم ترجع الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على معرفتها
حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامتداد المعنوي من الازل
الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جريا للظلم على عادة الناس
فان عادتهم في حصول ملاداتهم لتعليق بالمشية لا بالارادة الحق اسم للذات
الثابت بنفسه المثبت لغيره ولم يقل الله مع انه انب للعادة ليعلم ان السلطنة
في ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وسائر الاسماء الحسنى توابعه لذلك ذكر فردا حيث
قال لماشاء الحق وجمعا بقوله من حيث اسماء الحسنى فانه من الاسماء الحسنى قد ذكر
تكرارا احكاما وتفصيلا تعظيما لثان من حيث اسماء الحسنى اي من حيث انه جامع
لاسمائه الحسنى التي لا تبلغها الاحصاء اي لا يمكن العد الا الله لانه غير متناهية
ان يرى اعيانها هذه صفة لله تع وعلة غائية لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذا
الايجاد ان يكون علة الغائية من جانب الموجد من كماله واما قوله تع وما
خلقت الجنة والانس الا ليعبدون اي ليعرفون فهو صفة للمخلوقان وعلة غائية
لاعطاء الحق وجود انهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الايجاد يقتضي ان يكون
العلة الغائية من طرف العلول وكما لانه فلا وجه ليراد الشارح في هذا المقام قوله
كنت كنت انخفضا فاجبت ان اعرف الخ لانه صرح في بيان العلة الغائية لايجاد
الجزئيات والفصوص ههنا بيان العلة الغائية لايجاد الكمال الكلي فيختلف
العلتان الغائيتان باختلاف الاجادين وان ثبت قلت ان يرى عينة فقد شهد
المشيئة المتعلقة بالثبوت بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض المقدس والى الفيض
الاقدس بقوله ان يرى عينة واثار الى اتحادها بقوله وان ثبت قلت في كون اي في قوله

جامع يحصر الامر المطلوب رؤية وهو عيانها او عينه قوله كونه علة للحصر في الوجود
لجامع متصفا بالوجود لجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد
فان رتبة الاحاطة والجمع بهذا الوجود ويظهره اي بسبب الكون لجامع ستر اي ستر الحق
وهو عينه اي الى الحق كونه محلي بالجزء الاخير الذي هو آدم ثم فقوله ويظهر اشار
الى انه لا بد من الجلاء لعدم الظهور بدون قوله في كون جامع يحصر الامر يدور على العلة
لما دبر بالمطابقة وعلى الصورة بالتضمن وعلى الناعية بالالتزام وقوله ويظهر
على العلة الغائية فالشعير شتمل على العدل الرابع يعني لما اتقنى ذات الحق بالحب
الذاتي ان يرى ذاته بجميع اسمائه في خارج علمه في مرات يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله
في علم الانبياء ان هذه المرات هي الموصوفة بالصفة المذكورة فاوجده من العلم الى العين
فهو النشأة الانسانية المستمارة بكلمة ادمية فخر بالاجاء محذوف للعلم به اي لما شاء
ان يرى عينه في العين او جرد الكلمة الادمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه
فتم المقصود وهو رؤية الله تعالى عينه في الوجود المكمل بالصفات المذكورة وهي الحق
والحصر وظهوره استمر اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة لم يكن ملزما للرؤية
المطلوبة ويظهر بالرفع معطوف على محصور لا يحسن ان يعطف على يرى لمع الضمير
العايد فيه الى الكون كما لا يخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يصر
او يعلم او يظهر او غير ذلك من الصفات التي يحصل له وجود هذا الكامل ايماء
وتنبه على ان تعلق الحب الذاتي اقلا وبالات الى الرؤية والى غيرها تسعة
الرؤية فانه تاشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا اعطف قوله
ويظهر على قوله يرى بغير هذه الغاية ولان الظهور من اسباب الرؤية فاما لم يكن
الشيء فلا علم يكن من شأنه يعطف عليه في هذا العمل المطلوب سمية يعني ويظهر
اليه حتى يرى عينه لظهور ستر اليه بسبب الكون لجامع ولما اوم كلامه ستر الا وهو

ان ما ذكرتم من ان المقصود من ايجاد العالم رؤية الله نفسه بذلك على ان الرؤية
علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله تعالى نفسه صفة لازمة ثابتة له قبل وجود
العالم والعلة الغائية بحسب الوجود الخارجي يجب ان يكون موجودا بعد وجود ^{المحل}
فلا يتوقف ثبوت الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كساير الصفات
فلا يتعلق الغرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد ان يحجب عنه ويثبت دعواه على طريق
الشكل الاول بقوله فان رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي في حكم مثل رؤية نفسه
وانما قلنا في الحكم اذ هما متحدان في حقيقة الرؤية فلا معنى لتفي المثلية مطلقا بل
في الحكم في امر آخر يكون له كالمرات وانما لم يقل ما هي عين رؤية نفسه اي انما
بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال الشيء ليس مثل نفسه وانما لم
يقول في المرات لان عدم المماثلة في المرات الحسية لم يشبهه على احد من الناس
وانما الاشتباه في مثلهما فلذلك قال كالمرات ليعلم الدليل فانه الضمير للشان
تظهر له اي للشيء نفسه في صورة يعطيه اي يظهرها المحل المنظورية تمام يكن
يظهر له اي للشيء من غير وجود هذا المحل كما قال وقد كان الحق او جرد العالم
ولا تجلية اي من غير تجلي المحل له اي للشيء الناظر ومعنى تجلي المحل ظهوره اليه
على الجلاء كما قال فكان ادم عين جلاء تلك المرات وانما ما قاله الشارح ان
ولما كان الراي هو الحق عبر التقابل بالبعث فضمير تجلية الحق وضمير المحل فظا
انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشئ كيف فان المراد من قوله فان رؤية
الشيء الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثلة على العموم حتى يلزم
منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة الرؤيةين المخصوصتين بالحق فارجع الضمير
الى ما قاله الشارح بنا في ذلك وليس المراد من اراد الدليل في هذا الكتاب بل
في كتب هذا الفن لاكتساب الجمهور لان بطريق فكري بل المقصود منه تهيئة وراة

للظالمين المعاني التي لا تحصل الا عن كشف الذي في مقدرة انهم المسئلة عندهم لم يتقدروا
 وجود هذا الفن الشريف وبنوا علومهم المكتسبة بطريق نظر فكري ويرغبوا في الحصول
 هذا الفن ويتبعوا اليه الوسيلة فلا يظن ان علوم الشريعة رسمية مكتسبة بنظر فكري
 من جملة علماء الرسوم لما ذكر ان المشية الالهية يقتضي رؤية عين الحق كونا جامعاً
 متصفاً بالصفاء المذكورة فهو ادم فكانه سئل بالحق اوجد الحق ادم فاراد ان
 يبين كيفية ايجاد حقيقته وبعض ما يحتاج اليه من اللوازم بقوله وقد كان و
 يكون حاله عن ضمير اوجد في ايجاد ادم وهو جواب لما شاء خذف العلم به وان كان جواب
 لما قوله فاقضوا الامر بكونه حاله عن فاعل لما شاء ودخل الفاء لبعدها المسافين
 الشرط والجزاء ولما قول الشارع اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله
 فاقضوا جواباً والاول للحال فلا ينبغي هذه القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا
 المقام مع كون الاول للحال فانه ينافي الاعتراض وقد كان الحق اوجد العالم كله
 من العالم الى العين قبل ايجاد ادم وجود شئ مسوي لا روح فيه مثل الطين في حق
 ادم والمنطقة في حق اولاده وهو ظلمة وخلق مخط لا يندى به الى شئ وانما اوجد
 اولاً على هذا الطريق ثم جلي بادم لان المرات لا يكون الا من كشف ظلماته والظلمة
 نوراني فكان العالم بدون ادم كمرآة غير محلوة ومن شأن الحكم الالهي اي وقد كان
 من اقتضاء حاكم الحق انه ما سوي محلا الاول بذلك يقبل ذلك المحل روحاً الهياً
 بسبب سوية الله عز وجل عن الروح الالهية بالفتح فيه وانما القول بارجاع
 تسمية الى القول فليس مناسباً القول بصفة المحل القابل والفتح بمعنى عطائه
 القابلية والاستعداد بصفة الله عز وجل لا بمعنى اخراج الهوى من جوف النافع وادخاله
 فخرج النافع فيه فانه حال في حقه عز وجل لا يعتبر احد مما بالآخر وما هو ليس
 ذلك القول الا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض

التجلي الدائم الذي لم ينزل ولا يزال فالعالم المستوي بدون الروح الالهية بمنزلة المرات
 الغير الصفيحة وبالروح الالهية بمنزلة الصفيحة فكما ان المرات بسبب جلالة يقبل
 صورة من يحاذيها ويعطيها صاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهية يقبل
 التجلي الدائم الذي هو ظهور عينه اليه في ذلك المحل المكمل وما بقي شئ من المذكور
 لم يعلم حاله الا قابل فانه لما ذكره لم يبين انه انزل الحق ام لا نزم بياناً حتى تكشف
 حقيقة الحال فقال والقابل اي المادة القابلة للتشوية واستعدادها للروح
 الالهية وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك لا يكون اي لا يحصل
 الا من فيضه اي من تجليه الاقدس من الكثرة الاسماوية فهذه كلها غير محسوسة
 اذ كل ما حصل من تجلي الاقدس غير محسوس كما لما هيئات واستعداداتها الخاملة
 منه ولما استعدادها لقبول التجلي الدائم الذي من الفيض المقدس فهو محسوس
 اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهية وهو اي نفع الروح من الفيض
 المقدس والمراد بالفيض كون الجود الالهية سبباً لحدوث انوار الوجود في كل ماهية
 قابلة للوجود بلا انفصال من الله واتصال الى الماهية القابلة لتبضاض الضوء
 على المرات فان صورة الانبياء مثلاً بسبب حدوث صورة تماثلها في المرات
 المقابلة بمحازات الصورة فليس فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس
 لحدوث شئ يناسبه في النورية على الحائط لا بمعنى انه ينفصل شعاع من جرم
 الشمس ويتصل بالحائط وينسبط عليه وهو خطأ وانما فيض الماء من الاناء
 على اليد فانه انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصال على اليد هذا ما ذكره
 الامام محمد الغزالي قدس الله روحه فالامل بكل الوجود سوى الله عز وجل من الجرم
 العينية والعينية كذا لا يستغل وقتاً من حصول من الله عز وجل على الوجه المذكور
 ابتداء وانتهاء واليه يرجع الامر كله باستهلاكة تجلي الحق كل آن وتجليه

اما في مجموعها في مرتبة وجودها في مرتبة

عند يوم القيمة الكبرى في مجزة عن اللوح العارضة وتصل اليه كما ابتدأ منه
 يعني عن الهيئة التي تكون الابتداء عليها يعني ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء
 والانهاء والرجوع اليه من كل ذلك من شئ وبلم على باب العقول ان يقال اذا كان
 جميع ذوات الاشياء وجميع احوالها من الاوصاف والافعال والاقوال من شئ
 يلزم الخبر المحض وهو خلاف ما ذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان
 القول بل من الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح بقوله والقبائل لا يكون
 الا بفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من ان العالم
 كله عرض لا يبقى زمانين اذ لا يبين ح وهو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده رفع
 من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للشيء بيزول ما ذهب اليه العقول الضعيفة
 من ان الكون اذا كان سببا لرؤية الحق عنه كان محتاجا اليه الحق في حصول
 ذلك محال له تعالى عن الاحتياج الى ما سواه ويزول شبهة العارضة كما من ان ما ذكره
 من القوابل ليست بان الحق تعالى لان القوابل هي الماهيات والماهيات ليست بمجموعة
 فلم يخرج في استكمال بعض ما لا ان يتخذ اسبابا مغايرة لذاته تعالى خارجة عن صفته
 فلما قال وما ينبغي الا قبال الى قوله فاقضى الامر رازة الشبهتين معا لثبوت ان كونه
 محتاجا اليه من شئ وان القوابل فايضة منه بالفيض الاقدس فانه تعالى قادر
 بانه على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير كوجودها به اكمل من وجودها
 بدون ذلك وقعتها ولم يقع بدونها فلا نقص في شئ في استكمال ذلك
 الكمالات بالعالم بل هو من اكمل كماله اذ كل صانع الحق سواء كان فايضا بالفيض الاقدس
 او المقدس سبحانه لله بزر العالم بالعالم كماله نقص في احتياجه الى صفاته في ايجاد
 الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تعالى والتعبير بلفظ الاحتياج في حقه تعالى وان كان سق
 الادب لكن يقتضي بيان المحل ذلك العبارة والله اعلم وقول الشارح والمراد

وقع شبهة الجبر

بالامر

بالامر اما امور بالوجود بتوكل كما قال الله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
 كن فيكون لا ينشأ ولا فيض الا قدس لان الامر بالشيء لا يمكن الا بغيره بالشيء
 وامتنان عن الامر ولا يقين هنا اللفظ الا ان يحمل على التحقيق قوله فاقضى الامر
 جواب ما شاء يعني ما شاء الحق ان يرى عنه فيكون جامع موجدا للعالم كرات غير محلو
 اقتضى الامر اي الرؤية او الحكم الالهي او الحب الذاتي الذي كان منشاء للرؤية للخلق
 او جواب بشرط محذور في معنى اذا كان الحق او جدد العالم كرات غير محلو اقتضى الامر
 جلا ومرت العالم اي الوجه الذي يلي الحق فان مرتبة العالم عنه لامن الوجه الذي
 هو المتعين الامكاني بل الامر اقتضى عدم جلا به ليمكن الرؤية فيه من طرف الجلا
 فلا بد منه كمالا بد منه ويجوز ان يكون اضافة الاسم الى المسمى احيانا كالمسمى بالعالم واعلم
 ان الله حرم الانسان بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت فعلا شرعيا وجبر منه
 شئ وجوبه في مستوى لاروح فيه هو منزلة قوله وقد كان او جدد العالم كرات وجود الشئ
 مستوى لاروح فيه فاقضى الامر جلا وذلك الوجود وهو منزلة قوله فاقضى الامر جلا
 مرات العالم فكان جلا ونور الاسم الذي يحكم عليك في صدور هذا الفعل منك
 وهو منزلة قوله فكان آدم عين جلا تلك المرأة في راي نفسك في فعلك فاذا رأت
 نفسك رأت ربك لذلك تعريف التسمي فاذا رأت ربك فقد رأت ربك نفسه في راي
 فعلك كما رأت راي العالم فعلى هذا جرى فعلك على طريقة فعل الله تعالى وينتج نتيجة
 فعله وتحقق باخلافة وفعلت ما امره واعطيت ما طلبه منك وهو المرأة على نوع
 مخصوص بحسب الفعل المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب طاعتك
 الشرع لا غير لاجل هذا امر منها ما امر بخلاف ما اذا ارتكبت بالمعاصي فانه وان كان
 يوجد شئ منها لكن لا يمكن بالتوكل بهذا المسلك فلا يكون من ان صاحبها
 ورثة وللقصود منك ليس الا هو كذلك نهى منها ما نهى فتحفظ فان هذه المسئلة

شرب

روح الشريعة وركن الطريقة فمن عرفها على وجه اليقين برى عن شهادة المباحين
فكان آدم اى الروح القدس عين جلاء تلك الملائكة وروح تلك الصورة ليحصل المطلوب
من تلك الصورة وهو رؤية الله تعالى ذاتها فانه بدون الجلاء لا يحصل هذا المطلوب
وكانت الملائكة اى كل باطل على اسم الملك فيساول الملائكة الميامون وغيرها
من الاملاك وقد اخبر الكلام الى بيان القوى يكون توطئة لذكر ما جرى بين الملائكة
وادم عليه السلام حتى تعلم الادب مع الله تعالى لذلك خص ذكر القوى بالملائكة
لعدم هذه الفائدة في غيرها وعدم انضباطها ككثيرها لذلك قال من بعض قولي
يعني الملائكة مع كثرتهم بعض بعض قوى تلك الصورة الى حد يقبل التبعض
والتشيف وهو كناية عن عدم الاحصاء التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح
اى الصوفية بالانسان الكبير فيكون الملائكة تابعة لادم في المعنى لذلك امرت
بالسجود لطابق الصورة بالمعنى فكانت للملائكة كذاى بالنسبة الى الانسان الكبير
وهو صورة العالم كالفوق الروحية والحسية التي هي في النشأة الانسانية العنيفة
فلا مجال في اسناد الزعم الى النشأة في قوله فيما تزعم حتى احتاج الكلام الى تقدير
لتضاف من الامل والافراد كون المراد النشأة الموجودة في الخارج لا النشأة
الكلية الموجودة في العقل وكل قوة منها اى من القوى الروحية والجسمانية
التي في النشأة الانسانية ولا حاجة لتعليم القوى الى ما خرج من النشأة الا
نسائية لان المراد بيان المشبهة وهو القوى الانسانية ليعرف منه احوال المشبهة
وهو القوى الخارجة عن النشأة الانسانية كالملائكة التي نازعت في ادم محجوبة
بنفسها لذلك لا ترى اى لا تعلم افضل من ذاتها بل تعلم ان ذاتها افضل من غيرها
ويخرج بذلك نفسها على غيرها وليس ذلك لعدم صوابها وان فيها اى في النشأة
فيما تزعم اى في دعائها وهو يدرك الاشتغال من قوله فيها وهو خبر ان فلا معنى لبيان

الشارح قوله فيما تزعم بقوله كما زعمها الاهلية منصوبة على انها اسم ان لكل منصب
عال ومنزلة رفيعة لما عندها من الجمعية الالهية فلا ترى افضل من ذاتها فاذا
انها مستحقة بها بالفعل لاجتماعها بالجمعية الالهية كما احتجب قوتها بنفسها
لكن هذا الدعوى والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا
لا يدعون الا ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلا بالفعل بمنزلة رفيعة الا
بالتحقق بها وبعد تحصيلها بمباشرة الاسباب لا بسبب الجمعية الالهية اذ ما من
موجود الا وعده من الجمعية الالهية في التحقيق وانما اختصت بالنشأة لظهورها
فيها دون غيرها بين ما يرجع من ذلك اى هذه الجمعية حاصلة لها وادارة بين شي
يرجع بذلك الشئ في زاوية في الوجود على مذهب ابي الحسن وانما اختاره مع غيره
لم يتوزد ذلك المشابهة هذا الكلام صورة بالنفى ويجانس ما قبله الى الجانب الاكبر
وهو الخصة الواحدة وبين يرجع ذلك الشئ الى جانب حقيقة الحقائق وهي الخصة
الامكانية وفي قوله وفي النشأة الحاملة لهذه الاوصاف اى بالنسبة الطبيعية الكلية
تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا وبين شي يرجع ذلك الشئ الى ما يقتضيه
الطبيعية الكلية في النشأة العنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى القوى الروحية
والجسمانية جميعا التي اى الطبيعية الكلية التي حصلت قواها في العالم اى الصورة
القابلة لا روحه كذا كبراء علا وهو العالم الروعاني واسفله وهو العالم
الجسماني وهو بدء الفعل والافعال والقابلة لجميع التأثيرات السماوية
والمراد بمقتضى الطبيعة الكالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار
التقديم والتأخير ليدل على انه في اول التوجه ان يكون الصفة صفة لغير صورها
ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشد صعوبة واعلم منهم من مسائل الكتاب
اعلم للطالبين من اهل العقل الطريق الموصل اليها وفي الطريق الغير الموصل حتى تركوا

الطبيعية

نظم العقلي وتساوا بسا بالفتح وانشاء كما قال وهذا المذكور امر لا يعرف
على ما هو عليه عقل بطريق نكوي بل هذا الفن يجمع مسائله من الادراك لا يكون
اي لا يحصل للعقل الا عن كشف الحق فهذا الامر المذكور لا يعرفه العقل الا بالكشف
الالهي لانه مسئلة من مسائله بل هوام الفصوص واصل جميع مسائل الفن فيحتاج
الى الكشف كمال الاحتياج منه اي من الكشف يعرف على الوجه اليقين ما اصل
يعني اي شي حقيقة صور العالم المسواه القابلة لارواهم وهي حقيقة الحقايق
كلها وهي الذات الالهية من حيث اسماءه التي منه متعلق بعرف قدم الحصر
فان قلت ان كان الطالب من اهل النظر فلا حظ له من الفن لانه قال في حقه
لا يعرفه عقل وان كان من اهل الكشف فلا يحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال في حقه
الا عن كشف فما معنى قوله واخرج به الى الناس ينتفعون به حكايته عن الرسول ثم
وقوله ثم منوه علي طائفة باساده الى نفسه قلت اما اهل النظر فيحصل لرفي
قوله ذلك الكتاب من اهل الكشف واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل كماله
المنفعة فيه دخل تحت قوله تعي او القى السمع فهو شهيد بسبب قراءة كما لا يخفى ولما
اهل الكشف فيحتاج الى مطالعة الكتاب فذلك المعاني المعبرة بالفاهة منتظمة
فيه فلا يكفي مجرد كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة
من اهل فان مفرداة القرآن الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القرآن
العظيم واما المعاني المبينة بالقران الحكيم فيحتاج في ادراكها الى الكلام القديم
فهذا الكتاب كرامة قولية لا ياتي مثله احد من المصنفين لا قبله ولا بعده
فلا يتصور ادراك هذه المعاني بالكشف الا من جهة كما لا يصل العالم الى معاني
القران الا من جهة القافية فمن لم يصل اليه بعد ابراز مع القدرة فلا ينبغي
من معانيه ولو كان اهل الكشف فاجتهد فان المراد بابرز الكتاب شفعنا

فهو ما مور بالابرز بصيغة الامر حضوره في قوله خذ واخرج به الى الناس ونحن
ما مورون بصورة الغيبة لغيبنا في بقوله ينتفعون به فوجب علينا الانتفاع
فالكامل والناقص بعد ابراز الكتاب سواء في احتياج الانتفاع فلا يلبس لنا ترك
امر الرسول ثم في هذا المذكور وهو اللون الجامع انسانا وخليفة فاما انسانته
فلهو من شأته وهي المرتبة الجامعة بين شأته الروحانية وهي على صورة الحق
والجسمانية وهي من حقايق العالم وصورة وحصر الحقايق كلها من الالهييات
والكونيات فانه يجمع بين جميع الحقايق فهو من الناس وهو بيان لوجه تسمية آخر
التي بمنزلة انسان العين بفتح الهاء من العين الذي يكون النظر وهو المعبر عنه
بالبصر فهذا اي فلا جال انه التي بمنزلة انسان العين من العين سمي انسانا بكم
الهوة للفرق فانه تحليل لقوله وهو التي بمنزلة انسان العين من العين فانه اي
الانسان به اي بالمذكور لا بغيره نظر التي الى خلقه ايلي موجوداته الخارجية بعد ايجادها
فالمقصود الاصل بايجاد انسان الكامل النظر وهو النظر بالغير فان النظر
بالذات لا كانظرا بواسطة الى خلقه فاحب النظر اليهم بالحب الذي في رحمتهم
نظر الحب اليهم واحب اليهم على حسب تعدادهم وانما قال فرحمهم مع ان المقصود
يتم بدونه وهو بيان لوجه التسمية اشارة الى ان نظر التي الى عبادته نظر عنانية اربية
فان الله تعي احب ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم ومن لا يحب شيئا لم ينظر
اليه فنظر اليهم بعد ايجادهم بسبب حبهم بسبب نظر فية اشارة للذين حتى
لا تقصوا من رحمة الله وانما فسرا الخلق بالموجود ان فان النظر بالغير يتعلق
بالمعروف كالصورة الحاصلة في المرآة فانه لا يتعلق بالنظر بها الا بعد وجودها في المرآة
فان ما كان النظر نتيجة الرحمة والشفقة للنظر اليه الذي يسهه العذاب ولو غفوا
للتناظر فضلا عن ان يكون محبوبا بخلاف العالم الخالي عن النظر فهو نظر الرحمة

وشفقة لانظر الوجود ولو كان نظرا لوجود كما قال الكشاف لكان المناسب ان يقال
ح فانه به نظر الحق الى الماهيات اى المعداد لان الخلق لا يطبق على العدم
ويقال فاوجدتهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ في التذكرة الالهية القطب معلوم
غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلى ومنه يصدر الآثار على ظاهر
العالم وباطنه وبرحم من رحم ويعذب من يعذب فهو الانسان لكونه سببا للنظر
لحق الى خلقه للحادث بالحدوث الذاتي لعدم اقتضائه ذاته الوجود الازلي
لكونه غير مسبوق بالعدم الزماني والنشأة الدائم لا يرى فلا انتهاء له بحسب
المستقبل كما لا ابتداء له بحسب الماضي هذا باعتبار النشأة الروحانية واما باعتبار
النشأة الجسمانية لا انى ولا ابدى والكلمة لكونه مركبا من حروف العاليات
بالنشأة الروحانية الفاصلة الحافظة من التلاشي بين حضرة الوجود والامتياز
لجامع جميع الحقايق الالهية والكونية فتم العالم بوجوده اى بالانسان لكونه
آخر العمل من يد ربه قوله الذى هو محل النقش فهو من العالم كفضل الخاتم
الذى هو محل النقش والعلامة التى بها لا يغيرها يختم الملك على خزائنه وسماء الله
خليفة بقوله انا جاعل فى الارض خليفة من اجل هذا اى من اجل كونه من العالم
كفضل الخاتم من الخاتم اوم من اجل كونه متصفا بالصفاء المذكورة لانه تعليل القول
فهو من العالم كفضل الخاتم من الخاتم الحافظ خلقه كما تحفظ ختم الخزان من مادام
ختم الملك عليها لا يجزأ احد على فتحها الا بادن فاستخلفه فى حفظ العالم
وكان هو الحافظ قبله فلا يزال العالم اى عالم الدنيا محفوظا مادام فيه هذا
الانسان الكامل لانه من اكمل كماله لا تدبر العالم بالعالم الا تراه وهو اراء الليل
للمجربين يكون العالم محفوظا بالانسان الكامل وخرابا بدونه اذا زال
وفان هذا الختم من خزنة الدنيا لم يبق فيه ما اختزنه الحق فيها وخرج مكانها

عزيرم

باسرها دفعة واحدة الى الشهادة الدورية والتقى بعضها بجزء ما خرج من الخزنة
او جزء العالم كان بعضها بجزء منه اى لا يمازجان فارت السماء وبارت الجبال
وحسبت الدنيا لعدم الامتزاج الاغنى الى بين اجزائها وانتقل الامر الالهى
والموجود بالوجود الدنيا اوى بسلب هذا الوجود عنه الى الآخر بنقل الخليفة اليها
فيكون كل مكان موجودا بالوجود الدنيوى موجودا بالوجود الاخرى فكان حتما
على خزنة الآخر حتما ابدىا فظهر كونه جميع ما حصل فى الصور الالهية بحيث
يكون كل فرد فرد من افراد العالم مظهر الاسم من اسماء الله تعالى وهو العالم باسم
من الاسماء وهى سر كما قال ويظهر كونه بيان لما فى هذا النشأة الانسانية
فحازت بته الاحاطة والجمع بهذا الوجود الجامع بين حقايق العالم وبين الاسماء
الالهية فساد عينه من حيث اسمائه الخفى فى هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته
وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه فى كون جامع فهدى الى الكلمة الالهية والكون للجامع
الذى اقتضى ان يرى عينه من حيث اسمائه الحسن على ما سبق ذكره اى بهذا
الوجود للجامع وهو وجود ادم دون غيره قائم للجنة على الملائكة لاقتضائه ذاتها فقامت
عليهم لاجتماعهم بانفسهم فبعد قائم للجنة عليهم زواجهم فخرج امرتهم وعلموا
ان الله مع اسماء ما وصل علمها اليها فاعترفوا بقصورهم وعجزهم بان قالوا
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا اى فحفظ واعمل فانه كان واعظا فقد وعظك
بغيرك وهو الملائكة وانظر نظر العبد الى قصه الملائكة مع ادم التى سذكرها وارجو
نفسك عن مذمة الغير والدعاوى التى ما انت متحقق بها ومن الادب مع الله تعالى
حتى لا تكون عبوة لغيرك كما يكون غيرك عبوة لك هذا معنى قوله من اين انا على اى
وانى وجاء استعماله بمعنى الفعل معنى من اين فعل على من تقع عليه الفعل
على وجه التوبيخ للملائكة فانه قد هلك من هلك وتويع من تويع بامثال هذه الصفات

التي تصدر من عدم العلم بانفسهم ومرتبة غيرهم ولما كان هذه القصة اعظم
القصص موعظة وهدى للناس واهم للطالبين اوصى اوليا بالحفظ والنظم ثم شرع
الرباها بقوله فان الملائكة لم تنف مع ما تعطي اي ما يظهر للحي من جميع اسمائه
نشأ هذه الخليفة ولا وقت مع ما تقتضيه حصة الحق من العبادة الذاتية
التي لا تحصل الا في نشأة الخليفة وهي العبادة بجميع الاسماء والصفات
اي لم تطلع عليه ما فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعد
لان تجرحهم ودعوىهم التبع والتفديس متب عن عدم علمهم بما ذكر فقد عدى
مع باعتبار تضمنه معنى النبوة فانه ما يعرف احد من الحق الا ما تعطيه انة تعليل
للعطوف والمعطوف عليه معا اي لا يعرف احد الحق الا بحسب معرفته بنفسه ولا عبادة
الا بحسب علمه والحال ان ليس للملائكة جمعية ادم حتى يحصل فيها ما يحصل في
العبادة الذاتية فاستغنى بوجودها عن وجود ادم فلا بد من وجود ادم ليحصل
مقتضى الذات الالهية فلا مانع لحصول مقتضى الذات فهم اريدوا ان يمنعوا بقولهم
اتجعل فيها من يفسد الخ لعدم علمهم بما ذكر وفهم انفسهم كفاية لعمى العبادة حيث
قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا وقت مع الاسماء الالهية التي تخصها
اي تحقق الملائكة بها وسبح الحق بها وقدسته اي لا تطلع باحتصاصهم باسمائهم
واختصاص تسبيحهم بها وما علمت ان الله اسما ما وصل عليها ايها فما سجدته ولا قد
تخصرهم الاسماء والتسبيح والتفديس فيما هم عليه فطلب عليها ما ذكرناه وحكم عليها
هذا الحال فاخرجهم عن حد الاعتدال ففالت من حيث النشأة الخاصة بهم
اتجعل فيها من يفسد فيها وليس ما قالوا في حق ادم من الفساد وسفك الدماء
الا لنزاع اي نزاع ادم مع الحق وهو اي هذا النزاع عين ما هم فيه مع الحق فاما قالوا
في حق ادم من المخالفات والمنازعات لامر الحق هو عين ما هم فيه مع الحق

وهذا من اعطاء نشأتهم فلو لا ان نشأتهم تعطى لهم ذلك لمذكور ما قالوا في حق ادم
ما قالوا وفيه اعتزاز من جانبهم ولكن لا يشعرون انهم كانوا اصحاب النزاع بقولهم
اتجعل وذكر الشعور دون العلم بذلك على ان نزاعهم مع الحق قد بلغ غاية الظهور
فكان كالحسوس الشاهد فاذا لم يشعروا بخالفه انفسهم مع الحق لم يعرفوا انفسهم والحال
فلو عرفوا انفسهم لعلوا انفسهم ولم يعلموا ولو علموا انفسهم لعصوا عن قولهم في حق ادم
كما عصوا بعد العلم باظهار الحق عليهم ثم لم ينفوا مع التبع حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه
من التفديس والتسبيح ثم بعد مرتبة دعوى التزكية عن التبع لان نيل رتبة التزكية
ظاهر بقوله تع فلا تتركوا التسميم بخلاف قولهم اتجعل فيها من يفسد الخ لا بد من
من التسميم والتبع والحال ان عند ادم كان من الاسماء الالهية بيان لقوله ما هو
اي ما فاعل للظن لم يكن الملائكة مشتملة عليها ولم يكن تلك الاسماء عند الملائكة بمعنى ما علم
الملائكة هذه الاسماء علم ادم فما سجدت ربها ولا قدسته عنها تقديسه وتسميه
مع انهم ظهروا عليه بدعوى التسبيح والتفديس بقولهم ونحن نسبح فادعوا ما لم يتحققوا به
ولم يلبسوا بحال ولا على علم منه وتركوا الادب مع الله فوقعوا في الجحيم بعد انكشاف
احوالهم اليهم فذلك قالوا سبحانك لا علم لنا فوصف فحكى لنا الحق في القرآن الكريم
ما جرى من احوال الملائكة وادم لنقف عنده كي نقف عند الحق ونشأ دي معرفته
ولا نجا وزلزال فلا ندعى ما نحن متحققون به وجاؤون ومشمولون عليه مع صدقنا
في دعوىنا قوله بالتقيد متعلق بلا ندعى فكيف ان نطق في الدعوى فنعم ربها ما ليس لنا بحال
ولا نحن منه على علم فنفتضح لظهور عيوبنا عند انكشاف احوالنا فذكرنا الحق الحق وهو
فقد ادم مع الملائكة مما هو من قوله مما للتبعيض او للتبيين اذ في حق عبادة الادباء
الاسماء الخلفاء فان غيرهم لا يؤدب بمثل هذه التعريفات الالهية وفي ابراهيم قدس سره
هذه القصة في كتابه دلالة على كمال علمه وادبه مع الله وحسن خلقه مع الناس وحياته الطيبة

الذين نازعوا وطعنوا في اظهار المعاني التي لا يعرف عقل بطريق نظر فكري بمنزلة الملائكة
الذين نازعوا وطعنوا في آدم نفسه قدس سره بمنزلة آدم كما كان آدم لا يغضب على الله بكونه
بسبب قولهم في حق جعلها في ذلك الشئ على الذين يظنون السوء في حق الحق
بقوله تعالى والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس فكان ما قالوه في حق آدم عين مخالفتهم
لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين قالوا في حق من الذرة والطين عين مخالفتهم لامر الحق
لان ابراز الكتاب لا يكون الا عن امر الله فمن خلق السوء في حقه ونسب اليه ما يليق بالمؤمنين
ان يتصفوا به يخشى عليه الافتضاح في وقت العائنة بخبر قوله فنقطع وما فرغ عما وجب
تقديمه من حكاية الملائكة وغيره اشرف في المقصود فقال ثم يرجع من الفقرة الى بيان الحكمة
الالهية فنقول اعلم قال مولانا في شرح مفتاح الغيب للشيخ القدير الذين القوي
اعلم تنبيه وايضا لاهل الطلب والتمني على التوجه الكامل والاقبال التام على صفاء
ما يرد بعد قلب حاضر ويا ما الى جلالة قدره ان الامور الكلية اي الصفات المشتركة
بين الحق والعباد التي يتحقق الارتباط بينهما وان لم يكن لها وجود في غيرها اي وجود
خارجي في نفسها فهي حقوقة معلومة ببلاتك في الذهن فكان موجودا بالوجود الذاتي
فهو باطنه متسعة الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة لكنه لا تزال لا تفك عن الوجود
الغني وكما اي الامور الكلية الحكم والاثرا لانهما صورة الاسماء الالهية فكانت علته
في كل ما له وجود غني بل هو بل الامر الحق باعتبار الوجود الخارجي عينها لا غير هاترت
في الارتباط فان كمال الارتباط ونهايته الاتحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا
فكان قوله اعني اعيان الموجودات العينية تفسير الضمير عينها ولم تزل عن كونها
معقولة في نفسها مع كونها عين الاعيان الموجودة في الخارج كما لم تزل عن كونها
عينها مع كونها معقولة في حد ذاتها فاذا اكل الامر كذلك كانت هي ذي الحقين فهي الظاهر
من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقولة فاذا كان كذلك

فانما كل موجود غني في اظهار كما لا تفرق بين الامور الكلية متعلق بالاستناد فالاستناد
مبتدأ خبر محذوف وهو موجود اي استناد كل موجود غني لهذه الامور الكلية
موجود التي لا يمكن رفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العيون وجودا نزوليا بل وجودا
الامور الكلية بسبب الوجود العيني عن ان يكون معقولة بل يمكن وجودها في العيون وجودا
لا يزل به عن كونها معقولة كوجودها في الاعيان الموجودة فانه لا يخرجها عن ان يكون
معقولة بخلاف الموجودات العينية فانه ما موجودة بوجد يزل به عن كونها معقولة وبما
كان ذلك الموجود العيني موقفا او غير موقف نعيم بالاستناد الى قسمي الوجود العيني
نسبة الموقف وغير الموقف الى هذا الامر الذي نسبة واحدة بيان لاستواء نسبة التبيين
الى الحق فبران هذا الامر الذي يرجع اليه حكم من الموجودات العينية بحسب نظيره
حقائق تلك الموجودات العينية هذه استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الذي
الى الموجودات حتى نعلم ان الارتباط كان من الطرفين كنسبة العلم الى العالم والحيوة
الى الحي تمثيل للارتباط التباين بيان وبرز في المحسوس المشاهد لانا كبريا فالحياة
حقيقة معقولة مميزة عن الحيوة كما هي الحيوة متميزة عنه ثم نقول في الحق بان كبريا
وحيوة فهو الحق العالم ونقول في الملك ان له حيوة وعنا فهو الحق العالم ونقول في الاشياء
ان له علما وحيوة فهو الحق العالم وحقيقة الحيوة واحدة وحقيقة العلم واحدة ونسبتهما
الى العالم والحيوة نسبة واحدة ونقول في علم الحق انه قدس سره وفي علم الانسان انه محدث
ولما بين الارتباط بين المعدومات والموجودات من الطرفين امر النظر فيه لعظمة
شان هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعدوم والموجود عجب
فقال فانظر الى ما احدثه الاضافة من الحكم في هذه الحقيقة الواحدة فان لكل منهما
اثر في الآخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا انفرادهما لا يحصل لهما
هذا الحكم وما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم الالهية لكونه دليلا على ذلك

بين الحق وعبادته اجل ذكره اولاً ثم فصل وكرر امر العبيد بالنظر فقال فانظر الى هذا
الارتباط الحاصل بين العقولات والوجودات العينية اى فانظر بعين البصيرة فاذكر
فانه واجب النظر والعين كيف يحصل الحكم من احد المتضادين الى الآخر وكيف يحكم
احدهما على الآخر فكما حكم العلم على من قام به انه يقال انه عالم حكم الموصوف به على العلم
بانه حادث في حق الحادث وقديم في حق القديم فصارت كل واحد محكوما به ومحكوم عليه
بيان لما نظر اليه ونتيجة للظلم السابق وما لم يقبل الامور الكلية كل الحكم من الوجود
العيني اراد ان يبين واعاد ما علم لينفخ عليه قوله فتقبل الحكم فقال ومعلوم ان
هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة العين اى لا عين لها في الخارج
يتم بالحياة او العلم موجودة الحكم على الوجود العيني كما هي محكوم عليها اذ انبست
الى الوجود العيني وكون المعدوم مؤثراً في الوجود ومثلاً لثبوته وكذلك الوجود مؤثراً
ومثلاً لثبوته من عجائب قدرة الله تعالى ان في ذلك حكمة لا يرى الابصار فتقبل
هذه الامر الكلية الحكم من الاعيان للوجود في انسابها الى الاعيان الموجودة
ولا تقبل التفصيل اى التعدد ولا التجزئ اى الانقسام والحال انها من احكام الوجود
العيني فان ذلك التفصيل والتجزئ محال عليها فانها بذاتها موجودة في كل وقت
بها فلا يمكن التعدد في نفسها باعتبار تعدد موصوفاتها وما كان في هذا الكلام
نوع خفاء اراد ان يبينه على الوجه الاوضح وبرز بقوله كما لانسانية وهي حقيقة
وكان طبيعي للانسان موجود في كل شخص من هذا النوع الخافق مع انهم لا يتفصل
ولم يتعد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة ولا زالت معقولة مع كونها
موجودة في موصوفاتها وما بين اصلا كلياً وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات
لتوقف ما هو المقصود عليه وهو الارتباط بين الشيء والخلق اراد ان يبين ما هو المقصود
بقوله وان كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني فثبت

والحال هي نسبة عدمية لوجود كبريا في الخارج بدون موصوفاتها فارتيباً للوجودات
بعضها ببعض اقربان يعقل لانه على كل حال بينهما جامع وهو الوجود العيني وهنا
اي بين الموجودات جامع خالف لجزء وهو جامع كذلك فربما الحال عليه فانه اي ليس بين
الامور الكلية وبين الموجودات العينية جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبما
اي وبوجود الجامع اقوى حتى تظن ان وجود الارتباط بين الواجب والمكن اقوى حتى
لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع في بيان ذلك بقوله ولا شك ان الحادث
الموجود للخارج قد ثبت مدونه وانقاره في وجوده الى محدث اي موجود له
اي وجد لا مكانه لنفسه فوجوده كان بالضرورة من غيره وهو واجب الوجود
لذاته فهو اي المحدث مرتبط به كونه ارتباطاً افتقار فلا بد من مستدركه فلا بد ان يكون
ذلك المستدرك واجب الوجود لذاته فنيا في وجوده بنفسه غير مفقود الى غير مكانه
في موضعه بالادلة القطعية وهو اي واجب الوجود الذي اعطى الوجود قوله لذاته
متعلق باعطي اي اعطى الوجود لذاته لا لغيره لهذا الحادث فانسب هذا الحادث
الى الواجب الوجود لذاته انساباً ذاتياً اي احتاج اليه في وجوده احتياجاً ذاتياً
فكان ذلك مقتضياً لهذا الحادث اقتضاء ذاتياً وما اقتضاه اي اقتضى الواجب
الوجود هذا الحادث قوله لذاته متعلق باقتضى كان الحادث واجبا به بالواجب الوجود
والاقتضاء ههنا معنى الاعطاء لا بمعنى الايجاب كما قال الذي اعطى الوجود او معنى
الايجاب بحسب تعلق الارادة وما كان استناده الى الحادث قوله اي من ظهر عنه
متعلق بالاستناد قوله لذاته متعلق بكان اقتضى الحادث اقتضاء ذاتياً ان يكون
اي ان يكون ويوجد على صورته اي على صفة موجوده فيا نسب الحادث اليه اي الى موجود
من كل شيء من اسم وصفة ما عد الواجب الذي فان ذلك لا يقتضي الحادث ولا كان الواجب
حادثاً وان كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه والام بلى ممكن بل واجباً

بالوجوب الذاتي ثم تعلم انه لما كان الامر على ما قلنا من ظهور وجوده في الحادث
بصورة اي بصفة الحق اجمالاً في العلم به اي بالحق على النظر اي على طريق الاستدلال
في الحادث من الافاق والافاق لاقتناع العلم به الا بالنظر اليه وذكر انه اراد اياته
وجاهاً اسمائه وصفاته في اي في الحادث فكان الاستدلال واجباً علينا بالامر
الالهي فاطعنا امره لتحصيل معرفة فاستدلنا استدلالاً من الاثر الى المؤثر
بنا سبب نظرنا فينا عليه اي على الحق في لا بد لنا ان نحكم عليه بوصف على ما يقتضيه
طريق الاستدلال لقوله عليه يتعلق بالاستدلال كما وصفناه اي فاحكامنا عليه بوصف
من الاوصاف الاكتفاء وجداً فينا ووصفنا انفسنا ذلك الوصف الا بالوجوب
الذاتي الخاص بلحق فانه لا يوجد فينا ولا توصف بنفسه فاذا استدللنا عليه
على هذا الطريق علمنا بنا ومانا فلما علمنا بنا بسبب علمنا انفسنا نسبنا اليه اي
وصفناه بكل ما نسبناه اليه من الاوصاف كالعلم والحيوة والقدرة وغيرها الى التمام
الا ما ينسب له الحق الى نفسه وبذلك وبوصفنا الحق بكل ما نسبناه اليه ووردت الا
الاخبارات الالهية من الايات والاحاديث النبوية على السنة التامة والحق
الانبياء فوصف الحق نفسه اي ذاته بكل ما نسبناه اليه في الاخبارات الالهية لنا
لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله بنا متعلقاً بالاستدلال لقوله فاستدلنا
بنا عليه اولاً لجل هدايتنا الى طريق العلم والشهود فيكون قوله بنا متعلقاً بوصف
فانا خلقنا على صفة كنهه تعفكنا عبارة عنها في التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة
عين وصفه نفسه بنا او معناه وصفه نفسه بنا اي بصفاتنا فاذا اوصفنا بهذا
الاستدلال الى الحق شهدنا به وشهدنا فاذا شهدنا به شهدنا فيه نفوسنا لوجودنا
فيه كونه متصفاً بنا وهورؤية الحادث في الحدود او شهدنا نفوسنا في التحقيق
لا شهدنا به لانه من حيث انصافه بنا عين ذاتنا لا غيرنا وهورؤية الحادث محتمل

بالمحدود

بالمحدود يعني الشاهد والشهود واحد في هذه المشاهدة وهو الاستدلال من الاثر
الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه في المؤثر او شأبه غائباً فلا يقع نظرنا الا علينا
لا عليه واذا شهدنا الحق بمشاهدتنا اياه شهدنا فينا نفسه كذلك قال الحق انما
شوقا اليهم لان هذه المشاهدة لا تحصل بدون مشاهدتنا اياه لانه فينا مظهر
وهو رؤية المحدود في الحد او شهدنا نفسه كما مر رؤية المحدود متحد بالحد يعني
لا اثنينية من هذا الوجه ايضا فانظر الى المرأة كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت
فيها صورتك فقد شهدت عينك في قولك واذا شهدنا شهودنا نفسه واذا شهدت صورتك
ونظرت اليك فقد شهدت نفسها في عينك وانت عينها فهو قوله واذا شهدنا
شهدنا نفوسنا ولما بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين شرع في بيان
الافتراق فقال ولانك انما تكثرون بالشخص باعتبار انضمام شخصاتنا الى
حقيقتنا النوعية وكثيرون بالنوع باعتبار انضمام نفوسنا المميزة الى حقيقتنا
الجنسية وانا وان كنا على حقيقة واحدة ونوعاً واحداً تجمعنا فاعلم قطعاً ان ثم اي حقيقة
واحدة فارقابدي بذلك الفارق تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولو لا ذلك
اي ولو لا ذلك الفارق لمكانت ما وجدت الكثير في الواحد فاذا حصل الفارق
بين الممكانات بعد اتحادها في حقيقة واحدة فذلك ايضا حصل الفارق بيننا
وبين الحق وان وصفنا الحق بما اوصف به نفسه من جميع الوجوه فلا تميز فارق
وليس لك الفارق الا افتقارنا اليه ونوفي وجودنا عليه لا مكاننا وغناه عن
ما افتقرنا اليه وهو افتقارنا في الوجود في هذا الغناء مع انه الازل والقديم الذي
انتفت عنه الازلية التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا ينسب اليه هذه الازلية مع
كونه الاول بمعنى مبداء كل شئ كما ينسب اليه الاخرية بمعنى منتهى كل شئ ومن جملة هذه
اي لاجل انتفاء الازلية عنه بمعنى افتتاح الوجود عن الوجود قبله الاخر فاما قبل في الاخر

الفرق بعد اجتماع

لم يكن فيه الأولية بهذا المعنى فلو كانت أوليته وجود التقييد أي افتتاح الوجود
 من العدم لم يقع أن يكون آخر التقييد أي الممكن بمعنى رجوع الكل إليه لأنه يكون من
 الممكنات والممكن لا يرفع اليه شيء فكانت آخريته بمعنى الانتهاء والانقطاع وهذا
 لا يصح أيضا لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية أي غير منعدمة باقيا
 بحيث تنفوت عنه قال في آخر قصيدته ونسبته إليه يرجع الأمر كله فإذا اخذ الله سوى كركها
 غير هذا المركب من جنس الدار التي ينقل إليها فكل في قبضة فلا تخاف أن في حقه
 تم كلامه فكانت الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافي الانتهاء
 بحسب الدار الدنيا فإذا كانت غير متناهية فلا آخر لها فلا تنصف بالآخرية
 منافات بينها وبين الآخرية فكان الحق آخرًا ومنتهى لها وإنما كان الحق آخر الرجوع
 لكل الأمر إليه بعد نسبة ذلك الأمر إليها فإذا كان الرجوع بعد النسبة إليها فكما
 نحن نتصف بالرجوع غير إليه ثم في كل أن بحسب كل يوم هو في شأده وإذا كان
 الأمر كذلك فهو الآخر في عين أوليته والآخر في عين آخريته بحيث لا يسبح
 ولا يتقدم أحدهما على الآخر في النسبة فهو الآخر حيث أولًا يرجع الكل إليه ثابت
 فيه وهو الأول حيث آخرًا مبدئية للكل ثابت فيه فكان أوليته عين آخريته
 وآخرته عين أوليته ولا كذلك الممكن ثم نعلم أن الحق وصف نفسه في الآية
 الكريمة بأنه ظاهر وباطن فأوجد العالم أي الإنسان الذي المراد بيان الارتباط
 وكيفية التكامل متاعا عليه عالم غيب وهو باطننا وأرواحنا وعالم شهادة
 وهو ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا جميع العالمين فليس المراد من إيجادنا على هذا
 الوجه أن نذكر في الاسم الباطن بغير سبب إدراكنا غيبنا وظواهرنا شهادة
 نعمنا قطعا على طين الاستدلال من الأثر إلى المؤثر بأن الحق هو الظاهر
 والباطن وصف نفسه بالرضا رضي الله عنهم ورضوا عنه والغضب بقتل حق

في امر الآخر في آية

على غضبي فأوجدنا ذارضا وغضب لندرك الرضا برضاينا والغضب بغضينا
 وإنما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق وأوجد العالم أي أوجدنا ذارضا وغضبا
 فتخاف غضبه ونحو الرضا لأن الخوف لا يرفع الغضب والرجاء لا يرفع الرضا فينا
 فنصفهما فنستدل على غضبه ورضائه مع كونه منزها عن الخوف والرضا ووصف
 نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيئة تحصل من جلال الله في قلوبنا
 وأنس حاصل لنا من جماله فنصفهما فنستدل على جمال الله به وجماله مع أنهما
 لا ينسان إليه به ولا يسمى هما لكنهما يسمى مبدئية أي مبدئ الخوف وهو الغضب ومبدأ
 الرجاء وهو الرضا وكفى بذلك ليلا على حصول الارتباط وهكذا جميع ما ينسب إليه
 ثم وتسمى سواء كان نسبيا حقيقيا أو في الجملة فعبث عن هاتين الصفتين
 الجمال والجلال باليدين اللتين توجهانه من الحق على خلق الإنسان الكامل
 لا على خلق غير الإنسان الكامل فإن التوجه من الله تعالى على غير الإنسان
 الكامل يد واحدة وإنما خلق الله الإنسان يديره اللتين تجمعان جميع الصفات
 اللطيفة والقهرية كونه أي الإنسان الكامل الجامع بحسب حقيقة الكلية التي
 هي عين الثابتة لحقايق العالم أي لحقايق الكليات التي هي أعيانه الثابتة ومبدئية
 وكونه جامعا لجميع ما يصدق عليه العالم من الجزئيات فإذا وجد الإنسان في الخارج
 يخلق الله به يديره جميع ما في العالم في هذه النسخة الشريفة فاقصص شأن الإنسان
 توجه اليدين من الحق ثم بخلق خلق الله به فانه أعطى كل ذي حق حقه فالعالم بجميع
 حقايقه ومفوداته شهادة أي ظاهرا للخلقة وصورة للخلقة أي الإنسان الكامل
 غيب أي باطن العالم وروحه للذات له وهي الخليفة وإن كانت موجودة في الخارج كونه
 بحسب الحقيقة يكون غيبا وروحا مدبرا للعالم الكبير الروحاني والجسماني فالعقل
 الأول أول ما يربو للخلقة من عالم الأرواح فالخليفة سلطان العالم كله ولهذا

اي ولاجل كون الخليفة غيبا بحجب السلطان عن الخلايق لوجود نوع من معنى الخلافة
فيملا فرغ عن بيان الارتباط الذي يحصل العلم لنا به شرع في بيان الارتباط الذي
احتجب الحق عنه فقال ووصف اي ستر الحق نفسه وانما فسرنا الوصف بالستر
لانه لا يقال في محل لسان من الانبياء والاولياء والله جسم طبعي اوجبه نوري بل قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله سبعين الف حجاب ولم يقل الف صفات فلاحظ للوجوب
الذاتي في هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظنا في الوجوب الذاتي فظهر ان مراد
الشيخ بالوصف الستر او غير ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللايق به لما اوضح
عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ما قبله وينظم كلامه في مسألة الارتباط
في ذلك واحد هو نوع من البلاغة او المعنى وصف نفسه بالحجب الظلمانية اي وصف
نفسه بالاسماء التي هي مظاهر لها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية
كما قال جنت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبار ان الالهية وهي الاجسام
الطبيعية اي وصف نفسه بالحجب النورية وهي الارواح اللطيفة فالعالم داير بين
كتيف طبعي ولطيف روحاني ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكنا
بين كتيف ولطيف احتجب ذاته عن عتائبنا فحجبنا علينا في الحق عين وجودنا
وهو معنى قوله وهو اي العالم عين الحجاب على نفسه اي على العالم فاذا كان
وجود العالم عين الحجاب على نفسه فلا يدرك العالم الحق اذ اكره اي العالم
نفسه فانه لما اتصف بالعالمية فلا يقع نظره علم ذوق وشهود الا الى العالم
لا الهية فلا يزال العالم في حجاب لا يرفع والا لان عدم العالم كما قال ان الله تعالى
سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحترق سموات وجهه ما انفق اليه
بصر من خلقه مع علمه بانهم متميزون من خلقه مع علمه بانهم متميزون عن وجوده با
نفار يعنى ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغنى عن العالم

بذاته منتقاة اليه قوله ولكن لاحظ انه اي لا علم للعالم علم ذوق في الوجوب
الذاتي الذي لوجود الحق استدراك عن قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ في الوجوب
الذاتي فلا يدركه ابدأ اي فلا يدرك العالم الحق ابدأ علم ذوق من هذا الوجه ان
ذوق الشيء يشاء في غيره فرع ذوق ذلك الشيء في نفسه فاذا ايدركه من هذه
الحقيقة فلا يزال الحق من هذه الحقيقة غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم
بفتح القاف فلا يضاف للحادث في ذلك الوجوب الذاتي حتى يعلم الحادث الحق
علم ذوق وشهود من هذه الحقيقة ولو كان ذلك الحادث من اهل الله تعالى فقد لم
من هذا الكلام مسألة مهمة لم تحج بها في الكتاب وهي انه كما لاحظنا في الوجوب
الذاتي كذلك لاحظنا في الصفات القديمة اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدث
الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابدأ فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم
ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث في القدم فعلم الحادث القديم من حيث القدم
ليس من العلوم الذوقية بل بمجرد الاطلاع فاذا لم يكن للحادث قدم في الوجوب
الذاتي لم يكن جامعاً لجميع الصفات الالهية وقد كان الله جمع لادم بين يديه
فما جمع الله لادم بين يديه الا شريفاً على سائر المخلوقات لا شرف في حدة ذاته
فان لم يشرف الله فهو كسائر الموجودات كما ان الملكة مشرفة بشريف الله تعالى والوجود
والد كسائر الالوية فلا يكون جمعية الانسان الكامل علة تامة لجمعية الالوية
بل لا بد في الشرف من شريف الحق وكذا لو كان الجمع للشريف قال الله تعالى لا يليق
ما صنعك ان تسجد لما خلقك يدري فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك لكونك مخلوقاً
يد واحد وهذا الشرف اي شريف جميع الالوية مختص لادم وما هو ليس جميع الالوية
لا دم الالوية جميعاً اي الالوية جمع لادم بين الصورتين صورة العالم وهي مجموع
الحقايق الكونية وصورة الحق وهي مجموع الحقايق الالهية من الاسماء والصفات

فادام عبارة عن الصورتين واليدين وهما اي الصورتين يد الحق باعتبار اتحاد
الظاهر والمظهر اذ هما يتصرفن في الحق فيعتبر عنهما باليدين كما عثر عن الجلال والجلال
فما امر الملايكة الا ان تسجد لله تعالى فكانت سجدة لهم لله وقبلهم ادم وابي ابليس
عن امر به لعدم علمه بذلك وابليس خرد من العالم فكان جزئ من جزا ادم لم يحصل له
هذه الجمعية التي لادم ولهذا ولجل حصول هذه الجمعية لادم كان ادم خليفة
فاذا كان خليفة فلا بد ان يكون ظاهرا بصورة من استخلفه فيما استخلف فيه فان
لم يكن ادم ظاهرا بصورة من وهو الحق استخلفه في اي في العالم فما هو خليفة لانتفاع
التدبير والتصرف حينئذ وكذلك لا بد ان يكون ثابتا في جميع ما تطلبه الرعايا
وان لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها فليس بخليفة خذ في الجلال
للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما تطلبه الرعايا لانه استنادها اي استناد
الرعايا اليه اي الى ادم لا الى غيره فاذا كانت مستندة اليه فلا بد ان يقوم عليه جميع
ما يحتاج اليه والا اي وان لم يتم بجميع ما يحتاج اليه فليس بخليفة عليه فاذ كان
الامر كذلك فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل لا لغيره من المخلوقات
وما فرغ عن ذكر الخلافة شرع في تصحيح ما علم انما بقوله فانشاء صورته
اي صورة الانسان الكامل الظاهرة الموجودة في عالم الشهادة وهي صورته
الجسدية من حقايق العالم وصورته اي من صور العالم وانشاء صورته الباطنة
وهي صورته الروحية الموجودة في عالم الغيب وهو المراد من قوله خلق الله ادم على صورته
اي على صفات الله واسمايه ولذلك اي ولجل انشاء صورته على صورته قال في اي في حق
ادم كنت معه وبصرهما من صفات الله تعالى وما قال كنت عنده واذنهما من حقايق
الصورة الدينية ففرق بين الصورتين صورة الباطن والظاهر فظهر ان صورة الحق
بصفة سار في الخليفة وهكذا اي كان الحق سار في الانسان الكامل كذلك هو الحق

خلق الله ادم على صورته

سار في كل موجود من العالم بتدريجهما تطلبه حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع
ما للخليفة فاما اذ اى فافتقر الانسان الكامل بالخلافة يد اى فله يكون في الحق
الذي به استحق الخلافة الا بالجميع اي بسببه لا بد ان يكون الحق ساريا في كل موجود
من الخليفة وغيره ولو لا سريان الحق اي وجود الحق في الموجودات بالصورة اي
بالصفة وهو معنى الاحاطة لا بمعنى الجلول والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالانكشاف
وقد ذكر بطلانه في كثير من الكتب الصوفية ما كان للعالم وجود لا في نفسه معدوم
فاقتصر العالم الى الحق في وجوده كما انه اي كما ان الانسان لو لا ان الحق في العقول
الطبيعية من الحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك ما ظهر حكمه وانما ذكر من قبل في
في الموجودات العينية فلو لم يمتد له لولا ان الحق في الموجودات العينية ما ظهر حكمه ومن هذه
الحقيقة اي ومن ساريا في الحق بالصورة في الموجودات كان اي حصل الافتقار
من العالم الى الحق في وجوده ومن الحق الى العالم في ظهور احكامه فاذا كان الامر
كذلك فالحق اي في كل واحد من الحق والعالم مفتقر الى الامر من جهتين مختلفتين
ما الكل مستغن اي ليس كل منهما مستغن هذا اي افتقار الكل وعدم استغنائه
هو الحق وغيره ليس بحق وكذلك قد قلناه لانك في لا تترك او لا تستر او قلناه
سريحا لا قلناه كناية اي سريحا فان ذكرت غيبا لا افتقار به اي ان سئلت ان كنت
غنى عن العالمين فكيف قلتم ان الله مفتقر الى العالم صدقتم لكن الغنى من حيث
الذات بدون اعتبار الصفات لا من حيث الصفات فهو معنى قوله قد علمت الذي
يقولنا اعني اي علمت مرادنا بقولنا فالحق مفتقر الى الكل مستغن من حيث الاسماء
والصفات لا من حيث الذات فلا ينافي الفناء الذي ثبت ان الاستغناء من حيث
الذات والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذي اخذ القوم في هذا
المقام من كلام الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء في غير معنى اللام اي

لا افتقار له او بمعنى في اي لا افتقار فيكون غنيا اما انا فاقل معنا ان يقول لما قال
 فكل مفتقر الكل مستغنى فكانه قال المعارض لابل الكل مستغن لا افتقار به
 فاشارة الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنيا لا افتقار به والافتقار بمعنى الارتباط
 لذلك تعذر بالباء دون الى كما قال فكل بالكل مربوط اي فان وصفت الحق
 بالافتقار عن العالمين لا افتقار به اي لا يرتبط العالم به من حيث غناه الحق عنه كما
 لا يرتبط الحق به فانه اذا استغنى الحق عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة
 استغناء الحق عنه فان الحلول مستغن عن غير عالمه والعلة لوجود العالم مجموع
 الذات والصفة لا الذات وحدها ثبت على هذا التقدير ان الكل واحد من حيث
 والعالم مستغن عن الاخر لا يرتبط احدهما بالآخر ولا اجل الاشارة الى هذا المعنى
 اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غير من الحروف فهو من غير
 ذوق هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر نظرا لانضاف الى ما ذكره القوم وان كان
 صحيحا في نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام واشارة الى جواب المعارضة
 بقوله فقد علمت الذي يقولنا ان غنى فاذا كان الامر كذلك فكل مجموع العالم
 بالكل الى الحق من حيث الاسماء والصفات وبالعكس مربوط فليس كما ايسر
 لمجموع العالم عنه عن الحيوة من حيث الاسماء وبالعكس اتصال خذ وما قلته
 عنى فقد علمت حكمة اي اصل نشاء جسد آدم وهو اي اصل نشاء جسد
 قوله من قبل فاشاء صورته الظاهرة من حقايق العالم وصورة قوله اعنى صورة
 الظاهرة تفسير الجسد لا حكمة النشاء فذلك قوله وقد علمت نشاء روع آدم
 وهو قوله وانشاء صورته الباطنة على صورته قوله اعنى صورته الباطنة تفسير
 الروح واما ما قيل علم ان المراد بآدم الروح المعنوي لا آدم الذي خلق
 من حين فهو الحق الحق وقد علمت نشاء ربة وهي مجموع الذي لم يستحق الخلافة

مستغن اي كماله

نعم في هذا المعنى

فادام اي آدم كبير وهو الخليفة وهو العقل الاول هو النفس الواحدة التي خلق منها
 هذا النوع الانساني وهو آدم ابو البشر وهو آدم وبنوه وهو اي قولنا معنى قوله يا
 النسا اي النوع الانساني اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وهي الخليفة المعنوي
 بالانسان الكامل والعقل الاول وخلق منها زوجها اي النفس البتة وبث منها ما جلا
 كثيرا خلقا ونساء نفوسا فقوله اتقوا ربكم معناه اجعلوا ما فيكم منكم وقاية لربكم
 اي انسبوا ما تعلمون من التقايم والنسب الى انفسكم ونزها ربكم عنها واجعلوا ما بين
 منكم وبين ربكم وقاية لكم اي انسبوا الكمال الى الذي لا يمتدحكم فان الامر ثم
 وحدهم فكونوا وقاية في الذم واجعلوه وقاية لكم في المديح والثناء ادباء عالمين فقد ظهر
 ان المراد بتفسير الامة تعليم الادب للساكنين ثم اي جود جود على ما ذكرته في الحاشية
 هذا الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطلع على ما اخترت الحق فيه مما يقبله الرعايا التي
 استخلف عليها فحق في حق بامر الله تعالى او دعيه اي في شأنه من الصفا
 الالهية والحقايق الثابتة وصورها وجعل ذلك النوع في قبضة القبضة الواحدة فيها
 العالم وفي القبضة الاخرى آدم وبنوه وبين من بينهم في قبضة خلافة
 عن الله قال ولما اطلعني الله في سري على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر
 جعلت في هذا الكتاب منه مما اطلعت عليه ما حدي لاكل ما وفقت عليه فان ذلك
 لا يسع كتاب ولا العالم الموجود الآن فهذا الكلام يدل على ان من رآه في مباشرة
 واعطى له قصور الكرم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر ومثل له في الصورة المحمدية
 ويدل ايضا على محازنة ربة الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في القبضتين فانظر
 بنظر الانصاف الى هذا الكامل في ربة العلم كيف ينكر كلامه ما شهدته مما اودعه
 في هذا الكتاب كما حذر في رسوله في حكمة الالهية في كلمة ادمية وهو هذا الباب الفاء
 في مما لجى بالشرط المحذوف اي لما كان الامر ما قلناه ومن زيادة في المرفوع في

بجاء

العباد وعلى غير ايدهم بعنى ان القسمة من جانب المعطى لا يمنع القسمة من طرف
القابل فالمعطين يفتح اليها اي فالسؤال المعين لمن يقول يارب اعطني كذا كقولك
اعطني وكذا صالحا او رزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته وكذا دعا الرسول عليه السلام
اللهم اجعل لي في قلبي نورا وفي سمعي نورا الحديث فيذكر اجزاء ذاته على التبيين
فقوله اعطني كناية عنهما جميعا فيعين هذا السائل امرا ما من الاعطية لا يخلطه
اي السائل سواء اي غير ذلك الامر وغير المعين اي السؤال العام الشامل لجميع انواع
الاعطية وانفرادها التي فيه مصلحة السائل من يقول اعطني ما ابي اعطاه الذي حصل
مصلحتي اي حاجتي من غير تعيين العطاء لكل جزء ذاتي للسائل سواء لم يذكر اجزاء
ذاته من لطيف روحاني وكشف جسماني كما قال العالم بين لطيف وكشف اي ملك
منهما كالمثال المذكور او يذكر كمن لا على وجه الخبير بل على وجه كفى شامل لجميع
اجزاء ذاته من اللطافة والكثافة من يقول اعطني لكل جزئي ذاتي من لطيف وكشف
باضافة جزاء الى الذات المضافة الى باء المتكلم او زيادة من وعلى هذا التقدير
فالياء متحركة مضاف اليه ولم يذكر هذا القسم صريحا بل ادرج في قوله اعطني ما فيه مصلحتي
وجعله شاملا لانه هذا القسم يكون كل منهما غير معين واشار اليه ثانيا بقوله من غير
تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكشف والا فالمناسب ان يقول بعد قوله اعطني ما فيه
مصلحتي فلا يعين ما مر اما قال بعد قوله اعطني كذا فيعين ما مر اما فقوله من غير
تعيين متعلق بقوله فتم السؤال للغير المعين بقوله اعطني ما فيه مصلحتي كما تم المعين
بقوله اعطني كذا في لا يصلح تعلق قوله لكل جزء ذاتي باعطي بل يتعلق بقوله
من غير تعيين فقوله ذاتي بنشيد الياء صفة لكل جزء سواء كان زيادة من
كما وقع في بعض النسخ او برونه ولما في المثال الذي اردناه فكما قلناه فقوله
من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكشف ليس من ثمة السؤال بل بيان

لغير المتعين الذي هو المثال المذكور كما ان قوله فيعين امرا ما ولا يخطر بباله
بيان للمعين ولما فرغ بيان عن السؤال شرع في بيان مراتب السائلين فقال ولما
يلسان القول صنفان صنف علة على السؤال اي بسبب طلبه العطايا قبل حلول
او انه الاستعمال الطبيعي اي الخلق فان الانسان خلق عجولا وهو داخل تحت
خلقه طبعه ومحجوب بامور طبيعية وليس على علم بشي على ما هو عليه والصنف
الاخر مبتدأ بعلة على السؤال جراب لما علم وهو مع جوابه خبر المنزلة ان ثمة
اي في مقام اعطاء امور اعطايا حاصلة عند الله وسبق العلم اي علم الله تعالى
بانها لا تنال اي لا ينال العبد اليها الا بعد سؤال العبد من الله فيقول اي
فبتفكر في قلبه فلعل ما نسلكه سبحانه يكون من هذا القبيل فينبغي هذا العلم على سؤال
فاضرا فاعل بعنه وهو العلم لدلالة المقام فسو له هذا احتياط لما هو الامر عليه
ليلا يفوت الامر وهو العطاء لقوة شرطه وهو السؤال وهو اي هذا السائل وان
كان يعلم هذا كمن لا يعلم ما في علم الله ولكن لعل انما يساء له من قيل
ما عين له في علم الله ولا ما يعطيه استعداد في القول اي لا يعلم قول الاستعداد
ولكن يساء له لعله يقبل لانه اي الشان من انمض المعلومات الوقوف في كل بان
فرد اي معين على استعداد الشخص في ذلك الزمان فان ذلك اي العلم بما في علم
الله هو الوقوف على الاستعداد في كل زمان لا يكون الا لا يعمل فقوله لانه تعليل
لها وهو ان كان لا يعلم هذا لكنه هذا يعلم في ذلك الزمان انه ولو لم اعطاء
الاستعداد السؤال ما يسأل ولكن لا يعلم ما اعطاه الحق في الزمان الذي يكون
فيه ولا يعلم في ذلك الزمان ما يقبل استعداد له عدم حضوره في هذا القدر
من العلم بالاستعداد لا يكون من اهل الحضور والمراقبة حتى يخلص عن قيد
سؤال الاحتياط وهو من اهل الطلبات همة متعلقة في حصول مطلوبه لاني

امثال او امرين فليس كمنصب في معرفة الاستعداد الاعلى الى الجمال فغاية
اهل الحضور اي نهاية علمهم في الاستعداد الذين لا يعلمون استعدادهم مثل هذا
اي في كل فرد ان يعلموه اي استعدادهم في الزمان الذي يكون فيه ويعلمون ايضا
في ذلك الزمان قبول استعدادهم فانهم حضورهم يعلمون ما اعطاهم الله في ذلك
الزمان الذي يكون فيه وانهم حضورهم يعلمون ما قبلوه اي لم يقبلوا ذلك الامر
الواصل اليهم الا بالاستعداد الجزئي الخاص بذلك الزمان وهم اي اهل الحضور
الذين وصفناهم بقولنا ان يعلموه صفان صنف يعلمون من قبولهم ذلك الامر
استعدادهم اي قابلية ذواتهم واستحقاق انفسهم بذلك الامر وصنف يعلمون
من استعدادهم ما اي الذي يقبلونه هذا اي الصنف الذين يعلمون من استعدادهم
ما يقبلونه اتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف اي من الصنف الذين
يعلمون من قبولهم استعدادهم في معنى من ومن هذا الصنف اي من الصنف الثاني
من يسأل الاستعجال ولا لامكان وانما يسأل امثالا لامر الله به وهو قوله
ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض التام في العبودية وليس لهذا الداعي متعلقة
بما يسأل فيه من معين او غير معين حتى يسأل الاستعجال ولا مكان وانما تمت
بسؤاله لفظا في امثال او امرين عباد بين السائل لا مكان وبينه في رتبة
العلم فاذا افضى الحال اي التجلي الالهي الحاكم عليه في ذلك الوقت السؤال اللفظي
سأل اي طلب للموردية عبودية لا لغرض من اغراضه النفسية واذا افضى الحال
التفويض امر الى الله ففرض ان افضى الحال التكون عن طلب ما يحتاج اليه
تدبر استجاب وغيره وما سألوا رفع ما ابتلاههم الله به مع شدة احتياجهم في ذلك
الزمان رفع ما ابتلاههم الله به لا قضاء حاجتهم التكون في ذلك الزمان ثم اتفق
لهم الحال في زمان اخر ان يسألوا من الله رفع ذلك فيما ابتلى فسألوا امثالا

لامر الله فرفع الله عزهم اي اجاب الله عزهم سؤالهم فكانوا داخلين تحت حكمه لئلا
في الوقت وتابعون اليه في السؤال وعدمه فكان سكونهم وسؤالهم لفظا امثالا
لامر الله لعلمهم بالحال وبما يقتضيه من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظي
وقد لا غير السائلين وقتا فذلك على ان ايوب ثم من كان على حاله من هذا
الصنف من اهل الحضور لا من الصنف الذي سيذكره واما دعاء بيتا محمدا
بقوله اللهم اجعل لي في قلبي نور الخ وهو من دخول جميع العوالم فلا اختصا
له بصنف ووصنف كما قال افلا اكون عبد لشكرك والتعجيل بالمسؤول فيه
والابطال سؤال سئل استعجالا او احتياطا او امثالا او سواء كان سؤالا
معينا او غير معين للقدر المعين له عند الله اي لاجل قدر الله بالمسؤول فيه
بوقت معين من الاوقات الامور مرهونة باوقاتها فاذا وافق السؤال الوقت
المعين للمسؤول فيه اسرع بالاجابة اي وقع المسؤول فيه في الحال واذا انا في الوقت
اما في الدنيا واما في الآخرة تأخرنا لاجابة اي للمسؤول فيه في وقت معين لا
تأخرنا لاجابة التي هي لبيك من الله اذ ادعى العبد بربنا قال الله بليك
يا عبدي فان هذه الاجابة تقع في الحال قوله فافهم هذا اشارة الى ان من دعي
من الله شيئا قال الله تعالى له لبيك يدل على قبول مراده من الله وان عدم مسئلة
الآن لعدم حصول وقت ولما القسم الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال
فانما امره بالسؤال اللفظي به اي اللفظ به فانه اي الشان في نفس الامر في الواقع
لا بد لكل واحد من وجود سؤال اما باللفظ كما بينت او بالحال او بالاستعداد
كما انه لا يصح عدم مطلق قط الا في اللفظ وما يقع الهمة في المعنى فلا بد ان يكون
اي للمرء الحال فاذي يعثرك على حمد الله هو المقدر لك باسم فعل حمدك على الله
بالوقاية والرزق او باسم تزييه مثل سبح وقلوس فان قلت قد ثبت قبل

ان معرفة الاستعداد حاصله لصاحبه وقوله والاستعداد من العبد لا يشعري به
بنا في ذلك قلت ان الشعور يستعمل في المحسوسات المشاهدة من غير توقف على شيء
آخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف على الاطلاع بالاعيان الثابتة في علم الله تعالى
فقوله لا يشعري صاحبه اي لا يعلم بالشعور وان كان يعلم بوجه آخر فان الشعور
نوع من انواع العلم وهو العلم بالحق فان الشعور يتعلق باجل المعلومات
والاستعداد من اغراض المعلومات واخيرا فلا يمكن تعلو العلم من حيث
الشعور اليه بخلاف الحال فانه اجل للمعلومات لذلك قال ويشعري بالحال اي
وصاحب الحال يشعري بحاله لانه اي صاحب الحال يعلم الباعث على السؤال بالحال
بالبداهة وليس ذلك الباعث الا وهو الحال فاذا كان لا يشعري العبد استعداد
فالاستعداد اي فسؤال الاستعداد اخفى سؤال لا يطلع عليه الا من اطلع بعالم
الاسماء والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ما هو السؤال الاسماء
ظهور كما لانها وسؤال الاعيان وجود انها فكان ههنا صنف من اهل الحضور
لا يسألون باللفظ ويرجع قوله وانما منع هؤلاء من السؤال الى المذكور حكما لانه
ما قال ومنها ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر حكما غير السائلين اي وانما منع غير
السائلين عن السؤال اللفظي علمهم بان الله فيهم اي في حقهم سابقة قضاء اي حكم
سابق عليهم في علمه فلا بد ان يحصل اليهم هذا الحكم السابق عليهم فمما يذكر قد خلصوا
عن قيد الطلب والامثال وجاب عنهم قد صنفوا علمهم اي اشغلو بغير طلبهم
عن التعلقات بالامور الدينية قبول ما يريد منه حتى بقي الورد على ما كان عليه من
الطهارة وقد غابوا بذلك عن نفوسهم واغرضهم فكيف عن السؤال والطلب
والاسباب عليهم تكونه الحال فيهم صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين
على قدرهم وهو سبيل ذكر المصنف وغير واقفين اليه ولم يذكر المصنف موضعه

غاية اقتراح بيان الواقفين وتقسيمه الى قسمين وانما منع هؤلاء من السؤال العلم
الحاضر منهم لكنهم لما اتخذوا في هذا المنع الكلي وهو العلم بالقضاء السابقة عليهم
وكان بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يفرز بالمنع واقصر على بيان مراتبهم في مرتبة
العلم بالله فقال ومن هؤلاء اي من العلماء بالقضاء السابقة عليهم او من الصنف
الذي منهم علمهم هذا عن السؤال او من عبادة الله الذين من هذا الصنف من
اي العبد الذي يعلم ان علم الله به اي بذلك العبد في جميع احواله ظرف العلم اي في احواله
جميع الاحوال اللازمة لوجوده اذ ابقى هو ما اي علم الله بوجوده في اقصاها في جميع
احواله هو العلم الذي كان ذلك العبد عليه اي على ذلك العلم في حال ثبوت عينه
قبل وجودها اي قبل وجود العلم وقبل وجود الاحوال ويعلم ان الذي لا يسطيع
اي العبد من الوردات الا ما اعطاه عينه اي اعطى عين العبد التي من العلم به اي
بالعبد وهو اي الذي اعطاه العبد كان العبد عليه اي على ذلك العلم في حال ثبوته
قبل وجوده فيعلم علم الله به من اين حصل اي يعلم ان علم الله به سواء كان بعد الوجود
او قبله يحصل التي من العبد ويعلم ان العلم الذي كان عليه العبد بعد الوجود هو
عين العلم الذي كان عليه في حال ثبوته ووجوده ويصير احواله فعلى كل حال العلم
تابع لعين العبد ومائة اي في صنف العلماء بالقضاء السابقة صنف من اهل
الله اعلى والكشف من هذا الصنف للعين العلم المذكور فيهم الواقفون على قدر
دون غيرهم فان غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر بانه تقدير
ذلك الحكم ويعلم ان التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر
والقضاء ولا يعلم ان علم الله تابع لعين العبد وهو من القدر فعلم من القدر ان يعلم
ان علم الله به من اين حصل فلا يلزم من العلم بالقدر العلم بستر القدر بخلاف ستر
القدر وبهم اي الواقفون على ستر القدر او العلماء بان علم الله به من اين حصل على

منهم أي بعض منهم خبر مقدم من يعلم ذلك أي سر القدر أو العلم المذكور محمول على ما
من يعلمه أي يعلم علم الله به أو سر القدر مفضلاً والذي يعلمه مفضلاً أعلي وأنتم من
الذي يعلمه محمولاً فإنه أي فإن الذي يعلم سر القدر مفضلاً يعلم ما في علم الله في أي
في حقه وذلك العلم لا يحصل له أما بأعلام الله إياه بما أي بسبب الذي أعطاه عينه
من العلم به ولما بان بكشفه أي للعبد عن عينه الثابتة وانتقاله إلى الأعلى عليها
إلى ما لا يتناهى وهذا هو العلم التفصيلي وهو أي كشف العلم عن العين الثابتة أو بالأ
علام أعلي من العلم بالاجمال فإنه أي فإن الذي يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه
الثابتة أو بالأعلام يكون في علمه بنفسه منزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن أخذ
وهو العين الثابتة للعلوم ولما بين اتحاد العينين الحق والعبد أراد أن يبين الفرق
بينهما وأنت هذه المساواة من أي جهة كانت فقال الآية أي العلم من جهة العبد غاية
من الله سبقت له هي أي العناية من جملة أحوال عينه الثابتة تعرفها أي العناية صاحب
هذا الكشف أي أدق أطلعه الله على ذلك أي على أحوال عينه فإنه أثبات لقوله الآية
من جهة العبد غاية أي الشان ليس في وسع المخلوق إذا أطلعه الله أي وقت الخلق
إياه على أحوال عينه الثابتة وهو الوجود العالني التي يقع صورة الوجود أي صورة وجود
الخارجي عليها أي على عينه الثابتة أن يطلع ذلك المخلوق في هذا الحال أي في حال الظلمة
على أحوال عينه الموضوعة لوجوده الخارجي على الطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة في حال
عدمها أي في حال ثبوتها في عالم الله ثم قبل وقوع صورة الوجود عليها يعني أن يطلع بين
اطلاع الحق لأنها أي الطلاع الحق ثابت الضمير باعتبار وقوع الطلاع على الأعيان
الثابتة لذلك جمع نسب ذبابة الصورة لها في الخارج إذا لم يكن موجوداً فيه بخلاف
العبد فإنه مخلوق على الصورة فليس في وسع المخلوق على الصورة أن يطلع على
الصورة كما يجوز أن يعود إلى الأعيان الثابتة باعتبار كونها في حال عدمها الآية

الأنسج أن يقول على أن يطلع على هذه الأعيان بدون قوله على الطلاع الحق ولا بد
من ذكره أثباتاً للمساواة فلما أطلع العبد على ما ليس في وسعه قال في هذا القدر من
المساواة نقول أن العناية الإلهية قد سبقت هذا العبد بهذا المساواة مع الحق في أفادة
العين الثابتة العلم بالحق والعبد ومن هنا أي ومن أفادة العين العلم بالحق يقول الله
حتى تعلم وعلمه محقق المعنى وذلك المعنى كون ما قبل حتى بما لا يعود لها فاختاروه
عباده بالتكليف المتأخر ليعلم الصابرين على هذا التكليف ما هي أي ليس حتى كما
مثل الذي يتوهم من يسر له هذا الشرب وهو الشرب الحق في الحق المتروك في مقام
التنزيه وهو غافوه عن العلمين وهو قوله توولته الغنى وأنتم الفقراء وغير ذلك
من الآيات الدالة على التقدير والمشيئة في مقام التشبيه وهو ظهوره بصفات
المحدثات وهو قوله تو حتى تعلم وقوله من شيع الرسول وقوله ومرضت فلم تعدرني
وغير ذلك من التشبيهات ولما منكم أي في هذا الشرب فتنز نقط من كل الوجوه عن
الحدوث والنقصان وغاية المنزلة أن يجل ذلك الحدوث الحاصل من العلوم
للحادث في العلم للتعليق لا للعلم وهو أي جعل الحدوث للتعليق لا للعلم أعلي من
يكون للتكليم بعقله أي بنظره الفكري كما كان للتكليم بمشاهدته ووجدانه في هذه
المسئلة أي في مسألة علم الله بالاشياء فيجعل الحدوث للتعليق انفصالاً بأهل الله
من هذا الوجه في هذه المسئلة كولا أنه أي لولا أن للتكليم بعقله أثبت العلم زليلاً
على الذات فجعل التعليق كأي للعلم لا للذات لم ينفصل عن الحق من أهل الله خفي
جواب كولا وهو قوله كلاً لم ينفصل بغيره قوله وبهذا أي وبأشياء العلم زليلاً على الذات
انفصل عن الحق من أهل الله صاحب الكشف والوجود أي صاحب الوجود ثم ترجع
إلى تفصيل الأعطيات التي ذكرت أولاً أجمالاً فنقول أن الأعطيات أما ذاتية
أو اسمائية فاما المنع والهباء والعطايا الذاتية الظاهرة في الوجود الخارجي فلكونها

أبدا إلا عن تجلي الحق أي عن التجلي الذي تحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم
الظاهر فالمراد به تجلي الفيض المقدس لا الأقدس يدل عليه قوله والتجلي من الذات
لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد التجلي له فإن التجلي بصورة استعداد التجلي
لا يكون إلا في الفيض المقدس فإذا كان التجلي له قابلا لتجلي الذات من حضرة الاسم
الجامع تجلي الذات من حضرة الجامعة فذلك هو التجلي الذي هو الحاصل غير العطايا
الذاتية وهو قوله فلا يكون أبدا إلا عن تجلي الحق وإذا كان قابلا لتجلي الذات من حضرة
من حضرة الأسماء تجلي عن تلك الحضرة فذلك هو التجلي الصفاتي والسمائي
التي يحصل منه العطايا الاسمية غير ذلك لا يكون تأكيداً فإذا أتى التجلي كما رأى
سوى صورته في صفة الحق أي فعله تقدير كون التجلي بصورة استعداد التجلي
ما رأى التجلي له في أي تجلي كان الصورة نفسه في وجه مرتبة الحق له في رؤية صورة
نفسه فإضافة المرأة إلى التي بيانية لذلك قال وما رأى الحق ولم يقل وما رأى المرأة
لحق ولا يمكن أن يراه لاختفائه واستاره بصورة استعداد الذي فاجتنب نظر الذي
عن الحق بصورة نفسه مع علمه أنه ما رأى صورته الآقية كحالة صورته لا يقوم بذاته
بل يقوم بذات الحق فكان عالماً بالحق برؤية صورته فيه فلا يجوز صورته عن غيره للحق
كما تجب عن رؤية الحق كما كانت في الشاهد إذا رأت الصور فيها لا تراها من رؤية
الصورة عن رؤية المرأة مع علمك أنك ما رأت الصور أو صورتك الأينية وذلك
ظاهر فبرز كذا أي أظهر الله ذلك للوجود المشاهد من أن نفسه أي أقام حجة لتجليه
الذي يعلم التجلي له أنه ما رآه أي الحق كما لم يري المرأة إذ كل ما في الشهادة دليل
على ما في الغيب ومائة أي وكبير في عالم الشهادة مثالاً قريباً وشبه مثالاً بارزاً
والتجلي من هذا المثال وجهه في نفسك بطلتك عند ما ترى أي عند رؤيتك
الصورة في المرأة أن ترى جرم المرأة لا تراها أبداً البتة حتى أن بعض من أدرك مثل هذا

أي أدرك عدم رؤية المرايا في صور المرايا ذهب الخات الصورة للرؤية ماحلة بين
الرأي وبين المرأة لا في المرأة لذلك حليجة عن رؤية المرأة فقد صاب هذا البعض
في أدراك عدم رؤية المرأة غير رؤية الصورة لكن أخطأ فيما ذهب إليه لأنه لم يدرك أنه
مثال لتجليه الذي وهذا أي المذكور أعظم ما قدر على البناء للمفعول والمعلوم
عليه أي العبد من العلم والأمر كالفناء وهذا أي في التجلي الذاتي والمرأة وبنينا
هذا تفصيلاً في الفتوحات للكنية فليطلب ثم وإذا ذقت هذا المذكور ذقت الحانية
التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن تتق في أعلى من هذا
الذبح فما هوته أي ليس في هذا الذبح الذي هو وجود المحض مقام موجود غير هذا
المقام أصلاً قطعاً وما بعد إلا العدم المحض ما يكون ما وراء الوجود المحض إلا العدم
المحض هو ما أتى في رؤيتك نفسك عند تجلي لك بصورة استعدادك وأنت
مرأة في رؤيتك سماوية وظهور أحكامها وليست الصورة المرئية في الحق وحيات
سوى عينه بل هي عين الحق وبه امتاز عن المرأة في الشاهد فإن المرأة المستحي
غير الصورة للرؤية فيها فاختلط الأمر أي اختلط أمر المرئية وهو الصورة والمرأة
وهو الحق في عين الناظر بسبب شاهدته أن نفسه عين الحق إذ لا اختلاط
في الواقع وإنما أي واشكل عليه التميز بينهما ولهذا اختلف أهل التجلي الذاتي بان
كان بعضه فوق بعض في رتبة العلم بالله فمنا أي في أهل التجلي من جهل رتبة
بامرئ أو علم نفسه ولم يعلم أنه عبد الحق ولم يحكم على المرئي حكماً من العبودية
أو الربوبية فجعل في علمه فقال العجز عن أدراك الإدراك فالحجج على المقام
في حق هذا المشرب لا في الواقع فهو عالم وجاهل من أن الرؤية تعطي العلم لكنه
لم يعلم أي شيء هو من علم الأمر على ما هو عليه فعلم أن نفسه عين الحق
من وجهه وغيره من وجهه فميز بينهما في كل مقام فلم يقل مثل هذا أي مثل ما قال

من جعل في علمه وعماي عدم قوله من علم اعلى القول اي قول من عجز في علمه بل اعطاه
العلم السكوت اي من اعطى علم من علم السكوت كما اعطاه العجز اي كما اعطى
علم من جهل العجز والعلم الذي اعطى السكوت اعلى مرتبة من العلم الذي اعطى
العجز فكيف لم يكن السكوت اعلى من القول وهذا اي الذي اعطى علم السكوت ولم
يظهر العجز هو اعلى عالم بالله من الصنف الاخر ليس هذا العلم الا خاتم الرسل
وخاتم الاولياء اي لا يأتي علم اعلى من العلم الذي اعطى السكوت لاحد من الله
بالذات الا خاتم الرسل من حيث رسالته وخاتم الاولياء من حيث ولايته والمراد
بخاتم الاولياء هنا خاتم الولاية يدرك عليه قوله من بعد ولما خاتم الاولياء فلا
من هذه الرؤيا فقد ذكر في الفتوحات انه راي هذه الرؤيا فغيرها باختتام
الولاية فذكر منها ما للشايع الذين كان في عصرهم ولم يقل من انه راي فلو كان
باعتباره والظاهر ان المراد بخاتم الاولياء نفسه ربه ومن قال المراد بخاتم الاولياء
عيسى لم يقدح بطان عيسى خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة المحمدية بخاتم الولاية
العامة وكذا حتمها فاعيسى لم وان كان رسولا وخاتما للولاية العامة لكنه
ياخذ هذا العلم من مشقة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل وما يراه احد
من الانبياء والرسل من حيث نبوتهم ورسالتهم الا من مشقة الرسل الخاتم
ولا يراه احد من الاولياء الا من مشقة الوحي لخاتم حقان الرسل من كونهم
اولياء لا يرونه اي لا يرونه اي لا يرون هذا العلم متى رآه اي متى اخذوه
الا من مشقة اي من مرتبة خاتم الاولياء وانما لم يروا الرسل هذا العلم الا
من مشقة خاتم الاولياء فان الرسالة والنبوة اعني نبوة التشرع ورسالته
لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقايق الالهية فانها لا تنقطع
تنقطعان لكونهما من الصفات البشرية وهما ظاهر الولاية والظاهر لا يراه

من كونه باطنا الا من مشقة الباطن والولاية لا تنقطع ابدا فالمرسلون من كونهم
اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشقة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من
الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشرع
فذلك اي كون خاتم الاولياء تابعا لما جاء به رسول الختم لا يفرج في مقامه
اي لا يمنع متبوعه خاتم الرسل فيما ذكرناه ولا ينافي كونه تابعا ما ذهبنا اليه
من انه متبوع في ذلك العلم الخاص فانه اي خاتم الاولياء من وجه اي من حيث
انه تابع لخاتم الرسل يكون انزل اي تحت خاتم الرسل في هذه المرتبة كما انه من وجه
اي من حيث انه متبوع لم يكن اعلى اي فوقه فيما ذكرناه فلا تناقض ولا ينبغي ان
يتوهم افضلية خاتم الاولياء على خاتم الرسل وغيره في ذلك الوجه الخاص
وهو كونه متبوعا لخاتم الرسل رتبة علم التجلي الذاتي لان قوله من وجه يكون
اعلى لا يدرك الا على تقدمه في ذلك العلم ولا يلزم منه الافضلية في تلك المرتبة
فان افضلية الممكن وشرف ليست بالتقدم والمتبوعية سواء كان في رتبة العلم
بالله او في غيره ولا في حد ذاته وانما كانت افضلية تكريم الله اياه وتثنيه
كقوله تو ولقد كرمتنا بني آدم اي جعلناه مكرما فكان مكرما من عند الله لان
عند نفسه ومرتبة وكقوله تو انك الرسل فضلنا بعضهم على بعض في فضل
بعضهم على بعض تفضيل الله تو وفضل الله المجاهدين على القاعد من درجة
كما قال الشيخ ربه فاجمع الله لادم بين يديه التثنية وما ورد النص صريحا على
افضلية الانبياء وسيادة عند الله على الاولياء الاعلى الاطلاق في كل مرتبة
فما كان الممكن شريفا فضلا الابا النص لا يفي لا بالمبتوعية في رتبة العلم الا ترى
ان علم الله تابع للعلوم والمعلومات واحوالك وحال يلزم من التقدم
في تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فان الله محيط من رايهم من وجوداتهم

وأحوالهم من الظواهر والكليات وليست ذات العلوم وما هيته امر متفلا في نفسه
 حتى يكون واجب الوجود لذاته بل هو اثر حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه
 فلا جعل في نفس الماهية فان لله تعالى موجب لاسمائه وصفاته ومقتضياتها ومختار
 في اعطاء الوجود الى الماهية فالجعل لا يكون الا بعد مرتبة الصفات والاسماء
 ومقتضياتها فان ذات العلوم بجميع احواله من المتبوعة وغيرها كل ذلك من اعطاء الله
 وانما ثبت فضليته من حيث هو متبوع على التابع اذ لم يكن متبوعه ذلك المتبوع
 من التابع فكان التابع من حيث انه تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع
 لكون المتبوعة له من اعطاء التابع فكان لله تعالى واشرف على حلوماته من كل الوجوه
 فلذلك ختم الرسل كونه جامع لجميع المراتب التي كانت في حق الخلق فهو محيط بجميع
 المراتب الامكانية فتابعية ختم الرسل خاتم الاولياء تابعة صاحب القوى قواه
 في خدمته وانه كذلك صاحب الاسباب تابع لاسبابه لتفصيل بعض افعاله فكان
 خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات خاتم
 الرسل وهو معنى قوله فما يلزم الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ
 بجبرائيل عليه السلام الشرايع وهو مفضل على جبريل بالنقل الالهي والنقل على الملائكة
 فالزم انه مفضل عليه من كل الوجوه فثبت بالنقل ان خاتم الرسل مفضل على خاتم
 الاولياء وفي ذلك الوجه لعموم النقل على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لختم الرسل
 لاخذ هذا العلم عن المعين فكان المراد من قوله من وجبه يكون اعلى بيان كزيادة
 مرتبة خاتم الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضلية من هذا الوجه عند الله
 اذ الزيادة قد يكون اولى من الانزال لمتوسط الانزال فان لم يكن ختم الرسل منه من جملة
 كما لا يثبت بعنف الدنيا وقد نزل القرآن وحده على نزيله ولو دلتهم بحيل
 لعل على الله فنزل الشريعة اللطيفة عين كماله ولما بينت مرتبة خاتم الاولياء اورد

الدليل الشري على مذهب الكية تسهيل لفهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدير
 مرتبة خاتم الاولياء من وجه فقال وقد ظهر في ظاهرنا ما يؤيد ما ذهبنا اليه
 من ان النبي الواحد انزل من وجبه واعلى من فوقه في فضل عظمه في سائر احوالهم
 كما ذكر قصة في كتب التفسير وقد ظهر في تأييد النحل كما ذكر حديثه في كتب الاحاديث
 والفضل منها معنى الزيادة في هذه المسئلة لا بمعنى الفضل والمكرمة عند الله على غيره
 فما يلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة فان الرسول لم يقدم
 فيها على اصحابه فقال انتم اعلم بما ورد بناكم لكي هذا التقدم ليس من الامور التي
 تثبت بها الفضلية المحترمة عند الله لكونه في الامور الدينية الخسيسة فهم
 وان كانوا يتقدمون في هذه المرتبة الدينية لكنهم تابعون للرسول في المرتبة الشرعية
 وهي رتبة العلم بالله فتاخير الرسول في الامور الدينية عين كماله لان هذا العلم
 الذي اخذ الرسل منهم مدركهم من روجه فخاتم الاولياء وان كان له التقدم
 في هذا الوجه من رتب العلم بالله لكنه تابع لختم الرسل في مرتبة من رتب العلم بالله
 وهو علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة من رتب العلم بالله وعلى علم خاتم
 الاولياء كذلك سمي بالشيخ للطهر لا ترى كيف تتبع موسى م الحضر في العلم
 الذي فقال هل تبعك على ان تعلمني مما علمت وشاء لم يلزم من اعلمته
 الحضر من موسى في هذا الوجه افضلية على موسى لان الحضر تابع في الحكم
 بما جاء به موسى من علم الشريعة وهذا العلم افضل واعلى من العلم الذي
 وانما نظر الرجال الذين يعملون الامور على ما هي عليه ويمتثلون للرب في التقدم
 في رتب العلم بالله خالك مطلبهم ولما حادوا الاكوان فلا تعلق خواطرهم
 بها ولما كانت هذه المسئلة اعلى سائر الالهيته وانفعها اوصى لاهتمامها
 فقال فحق ما ذكرناه فان الامر في نفسه على ما بيناه لك ولما مثل النبي ام

هذا البيان يدل على ان الحضر
 عليه السلام

النسب بالحايطة من اللبن وقد كل الحايطة سوى موضع لبنه واحدة قوله فكان ثم
تلك اللبنه اى كان نفسه ثم في رؤياه تنطبع تلك اللبنه التى ينقص الحايطة
عنها ويكملها غير انه لا يراها اى تلك الرؤيا الا كما قال لبنه واحدة اى تشبه
عين رؤياه في حق نفسه واما خاتم الاولياء فلا بد من هذه الرؤيا دليله
على حتمية في الولاية فيرى ما مثله به اى بالحايطة رسول الله ثم فيرى الحايطة
رسول الله موضع لبنين واللبن من ذهب فضة فيرى اللبنين اللذين ينقص
الحايطة عنهما ويكملها لبنه فضة ولبنه ذهب قوله فلا بد ان يرى نفسه تنطبع
في موضع تلك اللبنين جواب لما قبلون خاتم الاولياء بينك اللبنين بكل
الحايطة هما كما يكمل لبنه واحدة في رؤياه ختم الرسل لوجوب المطابقة بينهما وان
الرؤيا مختصة لخاتم الولاية الحميدة لا تشارك في المشكوتية والحمية واما خاتم
الولاية العامة فاشتركة في الحمية دون المشكوتية فلم يلزم هذه الرؤيا له
والتسبب الموجب كونه اى كون خاتم الاولياء رها لبنين انه اى خاتم الاولياء
تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر لان ولاية الرسل لا تحصل ولا يتم الا بتبعيته
لرسل وهو اى كون خاتم الاولياء تابعا موضع اللبنه الفضية وهو اى موضع
هذه اللبنه ظاهرة اى ظاهر خاتم الاولياء وما يتبعه فيمن الاحكام بمعنى
سورة اتباع خاتم الرسل في الاحكام الشرعية فكان الحايطة في حق ختم الرسل
حايطة النسب واللبنه الفضية لبنه ولذلك مثله به ولما في حق خاتم الاولياء
حايطة الولاية فكانت لبنه الفضية جزء من حايطة الولاية في حق هذا الراني
كاللبنه الذهبية فخاتم الرسل هو الذي لا يوجد بعد نبى مشرع فلا يمنع وجوبه
بعد ختمه لانه نبى مشرع لما جاء به خاتم الرسل وكذلك خاتم الاولياء بالولاية
لخاصة هو الذي لا يبقى بعده ولى في قلب خاتم الرسل ولا يترك بعده للولاية

الحمية ولا يمنع ايضا ختمية وجود الاولياء الوارثين لسائر الانبياء بعد كما هو اخذ عن لبنه
في الشريعة هو بالصورة الظاهرة متبع فيه اى كما ان خاتم الاولياء متبع لخم الرسل
بالصورة الظاهرة فيما اخذ عن لبنه في الشريعة في صورة اخذ وصورة اتباعه فيما
اخذ واما وجب الرؤية هكذا لانه اى لان خاتم الاولياء يرى الامر اى يرى جميع الامور
على ما هو عليه ولا بد ان يريه اى يرى امر نفسه هكذا اى على ما هو عليه من اخذ واتباع
ومشكوتية وختمية وغير ذلك من الامور التى كانت في حق نفسه وهو اى اخذ هذا
العلم عن الله موضع اللبنه الذهبية في الباطن واما اخذ هذا العلم عن الله فانه اى
لان خاتم الاولياء اخذ من المعون الذي يأخذه الملك الذي يوحى اليه ما اخذ الملك
من هذا المعون به اى بواسطة الملك الى الرسول فهذا المعون ليس الا هو الحق فاذا كان
معون العلمين واحدا فما كان علم الباطن الا وجهها خاصا من وجوه الشريعة وهو
الذي لا يعلم الا على الكشف الا لى الذي لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية فيها متحدا
في المال لذلك تسمى علم الثاويل هو اصل علم الشريعة وروحه ولا مخالفة بينهما الا
عند اهل الحجاب فان فهمت ما اشترت به من الختم والمشكوة وغير ذلك فخذ واعمل به
تد حاصل لك العلم النافع الذي تقم منه علوم كثيرة نافعة لك في الدنيا والاخرة
اذ هو العلم الحكيم الذي قبل العلوم فكل نبى من لدن آدم الى اخرته منهم اهل الحق
النسب الامن مشكوة خاتم النبيين وان تأخر وجود طينته فانه حقيقة موجود
في جميع العوالم وهو اى معنى وجوده بحقيقة معنى قوله كنت نبيا وادم بين الماد والطين
وغيره من الانبياء مكان نبيا الا حين بعث وكذلك خاتم الاولياء كان وليا وادم
بين الماد والطين وغيره من الاولياء مكان وليا الا بعد تحصيل ارتباط الولاية من
الاخلاق الاكاديمية في الاتصاف بها من كون لسته سمي بالولي الحميد فخاتم الرسل من حيث
ولاية نسبه مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه واما كانت نسبه مع ذلك فانه

اي لان فاعلم ان الرسل الوحي الرسول النبي وخاتم الاولياء الوحي العاشر الاخذ عن الكل
المشاهد للمراتب فكانت ولاية متقدمة على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية
سائر الانبياء وما يروى من ظاهر كلامه فضلية ختم الولاية على ختم النبوة دفع هذا التوهم
بقوله وهو اي خاتم الاولياء حصة اي على مرتبة من حسنات فاعلم ان الرسل محمد م
اي من مرتبة العالوية فكانت قيمته ومثلته من ختم الرسل لان العلم الذي ياخذ
عن الله في السر ويعطى ختم الرسل لا ياخذ الا بولاية مشيئة من ولاية ختم الرسل وفي التحقيق
ياخذ عن كنه سببه ويعطى اليه سببه فكان تقدمه في هذا الوجه تقدم الرسل على الكل
فلا فضل على ختم الرسل باي وجه كان كما قلنا ذلك من قبل مقدم جماعة الانبياء
والاولياء كلها وسيدو لادم في فتح باب الشفاعة يوم القيمة فعين محمد م وهو تقدم
على جميع اولاد ادم باعتبار وجوده الشخصي لا خاصا وهو الفتح ما عمم اذ التعميم لا يكون
الا حقيقة الكلية فلا يلزم منه تقدمه في جميع الامور وفي هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء
الالهية فان الرحمن ما شفع عند المنتقم في اهل البلاء الا بعد شفاعة الشافعين
فما تقدمت بالسيادة في هذا المقام الخاص وهو معظم الامور مع انه لا يلزم منه فضل
محمد م على الرحمن لان فوز هذه السيادة لا يكون الا لمن الرحمن وانما يلزم ذلك ان
لو كان ذلك الحال حاصل له من غير احتياج الى الرحمن وهو مستغنى عن جميع مراتب
والغمامات على ما بهى عليه لم يستعير قبول مثل هذا الكلام لما فرغ عن بيان العطايا
الذاتية شرع في بيان العطايا الاسماوية فقال ولما المنح الاسماوية فعلى ان ينفرد
بالحق بالعلمية اعلم ان من الله تعالى اي اعتبار الذات بجمعية الاسماء فكانت العطايا
الحاصلة منها كلها اسمائية وفي العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكانت العطايا
الحاصلة منها كلها ذاتية الهية خلفه رتبة منهم وهي احوال الرحمة او اللطيف كلها اي بانواعها
واصنافها من الاسماء كونها من الخلق الالهية الجامعة بجميع الاسماء والصفات فاعلم

خالصة كالطيب من الزرق الذين في الدنيا في الحق من القيمة ويعطى ذلك العطاء
اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى وامارة منزلة بالشفعة كسب جواد الكرم الذي يعقب
شبه الرحمة ويعطى ذلك الاسم كنهه على يد الرحمن من حيث جامعة للصفاء المتقابلة لذلك
كان العطاء الحاصل منه رتبة منزلة وهو عطاء الهى وانما كانت من كنهه كلها من الاسماء
فان العطايا الاسماوية اي العطايا الحاصلة من ختم الاسم الجامع لا يمكن لطلاق عطاء
منه اي لا يمكن حصول العطاء من هذا الاسم الا عظم من غير ان يكون على يد سادى
خادم من سدة الاسماء فاذا لم يكن عطاء اسم كنهه للعباد الاعلى يد اسم من اسما كنهه
فان يعطى كنهه العطاء العبد على يد الرحمن فيحصل العطاء من الشوب الذي لا يلزم
الطبع في الوقت وقت العطاء ولو غير فالص في المال فهذا هو عطاء ممتنع ورحمة
ممتنعة وعطاء الهى حاصل من كنهه على يد الرحمن لكن لا يستحق حمانا بل يستحق مثل هذا
القسم الهيا وفيه اشار الى ان يد الرحمن لها مدخل في جميع العطايا التي تحصل على يد
الاسماء فرحمته الله واسعة على كل شئ ولا ينيل الغرض اي او يخلص العطاء من الشوب
الذي لا ينال به الطبع به غرضه وما اشبه ذلك الشوب في عدم ما ينفذ الطبع او عدم
نيل الغرض فان يعطى كنهه العبد على يد الرحمن الواسع فيعبر هذا العطاء بجميع احوال العباد
ولو قاتته وينال العبد بذلك العطاء غرضه في كل وقت يريد او على يد الحكيم فينظر
في الاصل في الوقت فيعطى ما هو الاصل للعبد في ذلك الوقت وعلى يد الوهاب فيعطى
لينعم من انعم اي لفهار الانعام وكفه ولا يكون مع الوهاب لطيف المعطى كيعوض
على ذلك العطاء من شكله او على يد الجبار فينظر في الكون وما يستحقه
من القهر والجبار ههنا بمعنى الفهار بمقابلة توكه او على يد الغفار فينظر في الحل وما هو
عليه من الاحوال فان كان على حال يستحق العقوبة فيستر عنها او على ما لا يستحق
العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوما ومعنى به ومخفوا وغير

ذلك تماثل هذا النوع كله من العطاء الاسماء والمعطى الحقيقي هو الله لكن حيث
ما اى من حيث الاسم الذي هو قازن لما عده اى لما حصل غرض هذا الاسم من خزانته
اى من خزانة الله ولما كان الامر هكذا فما يخرج اى فما يخرج الحق من الخزانة امر المعطى
الابقدر معلوم اى بمقدار ما قدر للمعطى له في علمه الا انى بلا زيادة ونقصان فمن
شاهد هذا فقد خلص عن تعبد الطلب وكان هذا الاخراج على يد اسم خاص بذلك
الامر يخرج من الخزانة المخصوصة فاعطى كل شئ خلقه على يد الاسم العدل واخلى له من
فهم هذا يرى عن اضطراب الاعتراض فان العدل ناظر الى ما اقتضا عين الخلق
خلق كل شئ بحسب اقتضاء عينه وعين الشئ ليس بجعل وكذا الاقتضاء صفة
ذاتية لازمة له واسماء الله وان كانت لا تتناهي لانها تعلم بما يكون عنها اى بانها
وما يكون عنها غير متناه فكانت اسماء الله تعجز بهذا الاعتبار غير متناهية وان كانت
ترجع الى اصل متناهية هي امات الاسماء او حضرت الاسماء فكانت اسماء الله تعجز
دائرة بين التناهي وعدم التناهي وعلى الحقيقة اى كان في التحقيق فانه اى فما
في مقام الاسماء المتكثرة الاحقيقة واحدة وهي الذات الالهية تقبل جميع هذا
النسب والاضافات التي تكن عنها بالاسماء الاكبر تتجمع كونها باقية على وحدتها الحقيقية
والحقيقة الواحدة التي تقبل جميع النسب وتفسير البعض بقوله اى التحقيق يقتضى
ان يكون لكل اسم حقيقة مميزة لا خطأ لانها تكون معادة معرفة فمى عين الآلى
تعلم ان يكون لكل اسم يظهر الى اليتناهي اى مظهر غير متناهية حقيقة متميزة
عن اسم آخر اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء وتلك الحقيقة التي بها
تتميز من متناه فان الاسم خبير عنه بد من الاسم اى هو غير الاسم اذ حقيقة الشئ
عين ذلك الشئ فامتياز بعين غير زائد على نفسه او الاسم مبتدأ ثالث بعينه خبر
اى الاسم غير هذه الحقيقة ذكر الفير باعتبار الاسم فان دفع نوع المغايرة من قوله تعالى

لعل اسم حقيقة يتميز بها لا ما يقع فيه الاشتراك اى تلك الحقيقة ليست هي عين الحقيقة المشتركة
التي هي الذات الالهية المشتركة بين الاسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزيئات
في الكلى ولا اشتراك القصور في الكليات في ذي الصورة ولا اشتراك الاوصاف في ذلك
وانما معنى الاشتراك توحده الواحد الحقيقي الى جهة خاصة كما ان خاص تلك الحقيقة مع بناء
الحضرة الواحد على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه الى الاخر فلكانت الاسماء و
الصفات الا التوجهات الاولى الذاتية الالهية وما بعد ما عليها توجهات ثانية
اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة في لائتها على الذات ومتميزة بحقيقة
المختصة التي هي عنها وهذا يعرف بالذوق ولصعوبة هذا المقام اورد دليلا
مشاهدا بالحسن سهيلا للطلاب فقال كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية
اى كل واحدة منها عن غيرها بخصيتها وان كانت العطايا عن اصل واحد هي
الذات الالهية فعلمت هذه العطايا ما هي هذه العطايا الاخرى وبسبب ذلك اى
وما سبب يتميز العطايا الا تتميز الاسماء وهو استدلال من الاثر وهو يتميز العطايا الى التو
وهو يتميز الاسماء اذ عند المحققين ما من موجود في الشهادة الا وهو صورة ما في الغيب
ودليله هذا دليل على يتميز العطايا واما الدليل على يتميز الاسماء فهو قوله تعالى في حضرة
الالهية اى حضرة جمعية الاسماء لا تساعها شئ يتكرر اصلا والتكرار انما يكون بضيقة
المقام وقال تع وسعت رحمتي كل شئ فاذا ثبت تتميز كل شئ من الاشياء ثبت يتميز الاسماء
سماء هذا اشارة الى كل ما ذكر في العطايا الاسمائية وهو الحق الذي يقول عليه عز وجل
الحقيقة وهذا العلم اى علم العطايا الاسمائية كان علم شئ ثم وروحه هو العلم بكل من
يتكلم في مثل هذا العلم من الارواح الختم اى روح ختم الرسل فانه لا ياتيه المادة اى
لا ياتي اية مدد هذا العلم الا من الله لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة
لجميع الارواح فتقر ختم الرسل على ختم الاولياء وعلى شئ ثم في هذا العلم فكذلك

اعاد

ثبت ثم تقدم على جميع الارواح وعلى روع خاتم الاولياء لكونه بيد مفتاح خزائن
 الاسماينة كما ان بيد مفتاح خزائن الذاتية وان كان لا يعقل ذلك من نفسه اي وان كان
 لا يعلم ذلك الامداد من روج جميع الارواح في زمان تركيب جسد العنصر لا يحتاج به
 عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد العنصري فهو من حيث حقيقة ورتبة عالم بذكره اي ان
 المادة بجميع الارواح من روج كل بعينه تاكيد والضمير لكل اي عالم بكل واحد من الارواح
 بشخصه وبعينته والاستمداد الخاص به وامداد روج لكل واحد منهم ما يناسب استعداد
 واحلهم بحيث لا يفوت عن علم ذلك شيء من حيث ما هو باهله اي كما انه من حيث
 الذي جهل به من جهة تركيب العنصر بيان لمن حيث ما هو العالم الجاهل لكل جهله على كل
 كما يتن في موضعه فيقبل الانصاف بالاضداد باعتبارين كما يقبل الاصل الانصاف
 بذلك اي بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما يتن في موضع الجليل والجليل وما لظاهر
 والباطن والاول والاخر هو عينه وليس غير اي خاتم الدال من حيث حقيقة
 عين التي وان كان من حيث جسد العنصر غير ومعه عينته من حيث الحقيقة كونه
 على صفته لا غير يعلم من حيث كونه عين اصله لا يعلم من حيث كونه غير ومن اجل هذا
 الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الجوهري الذي وما لا ينسب اليه وكذا قوله ويدي
 لا يدي ويشهد لا يشهد ولله من انصاف هذا الكامل بالاضداد انصافه بالصفاء
 اللائقة خضرة الامكان من النقائص والكمال كذلك قال فهو العالم الجاهل فيعلم
 لا يعلم والمرد من انصاف الاصل انصافه بالصفات الكاملة اللائقة لخضرة الجوهري
 كذلك قال الجليل والجليل فمن قال كما ان اصله يعلم في مرتبة الهية ولا يعلم في مرتبة
 نشأته في صور الجاهلين مع انه من ادب مع الله فقد اخطأ في فهم المراد من المقام وما
 فتح من امر الختم الدال على جميع الخشت ثم فقال وبهذا العلم اعسب علمه علم العطايا
 الاسماينة تثبت ثم لان معناه اي معنى ثبت هبة لله فاذا كان هذا العلم مختصا

عدم العلم الاول بعد تركيب

ثبت ثم فبد منفتح العطايا على اختلاف صفاتها ونسبها فلا يأخذ احد ما عدا روج
 الخاتم من هذه الخزان شيئا الا ثبت ثم وانما كان مفتاح العطايا بيد فان كنه
 وهبه لادم اولك وهبه فكان ثم اولك مظهر المفتوحات الاسماينة لادم واولك سبب فتح كنه
 عطايه فكان مفتاح العطايا بيد وما وهبه لادم الا من ايا الا وهبه من نفس ادم وانما
 كان وهبه الامتدادان الولد ترابيه ليس امر خارجا عن وجود ابيه منه خرج في صورة النطفة
 واليه عاد بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والعادة فاذا كان الولد ترابيه
 فما ابتداءه فما اتى الولد اياه عريب الحلي على غير صورة ابيه بل اتى على صورة ابيه كذلك الهبة
 واذا الهيات على صورته استكره ونفرضه ليس له ولد ولا بد لغيره شيء بان يعود الى ذلك
 الشيء او فما اناه عن خارج نفسه فعوه اليه منه لمن عقل عن كنهه اي لمن كان على بصيرة
 من ربه وعلم الاشياء على ما هي عليه وكل عطاء في الكون على هذا المجري اي وكل ما وهبه لله
 للعباد من العطاء ليس الا منهم واليه ثم واذا كان عطاء الذي على هذا في احد من كنهه شيء
 من العطايا الا منه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو فوق كل ومافي احد من سوي
 نفسه شيء فكان العطاء الذي خرج من نفسه وعاد اليه عين نفسه لا غير من تنوع عليه الصور
 وما كل احد يعرف هذا اي ما قلنا وان الامر على ذلك اي وما يعرف ان امر العطاء على ما يتن في نفس
 الامر فهو كيعرف هذا يرجع بالمذكور وقوله وان الامر على ذلك يتعلق بمطابقة في نفس الامر
 الاول مرتبة النصور الثاني التقدير لا احاد من اهل الله وهم الذين تحقروا بالانجيليات الا
 سمائية ووقفوا اسر الامماء والصفات فاذا اريتهم يعرفون ذلك فاعدهر عليه فانه من كبار
 الاولياء برشدك الى مقصودك فذلك العلم هو عين صفاء فلا حصة وهي العلوم العالية
 الصافية الخالصه عن شوب كدورات النفسانية وكيف لم يعتمد من يعرف بمثل هذا العلم
 فاصفة الخاصة الخاصة اهل التجلي الصفاة وفاصفة اهل التجلي الكد التي من عموم اهل الله
 اي من جمهور اهل الله فاذا لم في احد من كنهه شيء ولا في احد من سوي نفسه شيء فاقب صاحب

كشف شاهد صورة تلي اليه قوله ما لم يكن عند متعول تلي من المعارف بيان لما وقع في اي
 وتوجب تلك الصورة ما لم يكن قبل ذلك في عين فجملة تمتد عطف على جملة تلي اليه لا ينفع
 فلك الصورة الملقية اليه عين الملقا اليه لا غير من شجرة نفسه اي اذا كانت تلك
 الصورة عينه كانت من شجرة نفسه حتى شجرة غيره يعني شجرة نفسه وشجرة ما تلي اليه
 من المعارف فلك مستند الى العبد وما استند الى الله الا الاعطاء خاصة على ايدي الاماء
 بطلب العبد فكان قصور الحكم من شجرة غيره قد تلي اليه على يد رسول الله فالتسليم
 ليس من شجرة غيره ولا هو عين بل هو حاتم الرسل فلا يكون العبد مفضيا على نفسه بل يمتدح
 الى فاضل غير مو ان كانت هذه الثمرة في غيره ومن قال في هذا المقام العبد هو المفيض
 على نفسه لا غير اخفاء وما فرغ عن الكلام في المعاني الغيبية شرع في الصورة الظاهرة
 ايضا حوا وسهلا للطالبين فقال كالصورة الظاهرة اي مثال الصورة الملقية ايضا
 الكشف في العينية هي الصورة الظاهرة عينه في مقابلة الجسم الثقيل ليس غير اي ان هذه
 الصورة ليست غير بل هي عينه كذلك هذه الصورة المعنوية ليست غير الا استثناء قوله
 فلك الصورة عينه لا غير لبيان وجه المغايرة ان المحل او الحضر وهو صورة الخيال التي
 لا ينفذها صورة نفسه تلي اليه اي تلي تلك الحضر تلك الصورة التي تلي في قلب من وجه
 وذلك التعلق حقيقة تلك الحضر اي لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضر وذلك لا ينافي
 عينيهما بحسب الحقيقة فتشبه ايضا هذه المعاني الثاني بالظاهر لا يضاف وتطبق الظاهر
 بالباخر حتى يعلم من ان العالم الظاهر هو علم الشريعة والعلم الباطن هو علم الحقيقة شئ
 واحد حقيقة واحدة لا مغايرة بينهما الا بتقلب من وجه حقيقة المحل وهو قول المومنين لقادة
 درجات عقولهم كمر الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصلة لمرارة قلوبهم فقال لا يظفر الكبر
 في المرارة الصغيرة سفير او يفرغ غير السطيل في السطيل مستطيل ولا يظفر غير المتحرر في المرارة
 المتحررة من كمالها لاجلها وقد تعطلت انكاس صورته من حضره خاصة كماله فان من

اليه وجد صورته منكسة وقد تعطلت ما يظهر منها اي من عين الرائي بدون انكاس
 فيقابل اليه منها اي من الصورة اليمين من الرائي كطرفة وقد يقابل اليه اليسار
 وهو اي يكون اليه من مقابلة اليسار الغائب في الرائي بمنزلة العادة في العموم وبحرف العا
 يقابل اليه اليمين يعني ان اعتبر صورته في كمالها لا في كمالها المقابل وجهه وجه
 كان يمينك مقابلة ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور
 الانسانية بحرف ذلك عادة واذا اعتبر ان ما تقابل يمينك من صورتك هو لمحصل
 فقد تقابل يمينك يمين صورتك فكان هذا التقابل بحرف العادة ويظهر الانكاس اي
 وبحرف العادة يظهر الانكاس اذ العادة في المقابلة الظهور على وجه هذا كمالها
 لمن نظر في المرارة وهذا كمال اي الاختلاف المذكور بين الرائي والرئي في حقيقة الحضر اي نوع الصور
 على الرائي من اعطية حقيقة الحضر المتجلى فيها التي انزلنا هاهنا من كمالها الى ونبينا هذه الا
 عطيات الى الرائي وعلى الحقيقة كلها من حقيقة حضره المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصورة للثبوت
 على الرائي في الحضران عين الرائي والكثيرات تنشأ من الحضر من عرف استعداد وعرف
 قبوله اي عرف ما يقبل استعداد في كل زمان وفي كل حضر وما يحل من عرف قبوله اي
 ما يقبل استعداد بعرف استعداد الابد القول اي كولا الاستعداد ما قبل وان كان
 بعرف محمدا لان العلم بعرف الابد علم من الان الى الموتر وهو علم اجمالي فاذا كان كل
 ما حصل للممكن منه واليه ما فعل الحق بالمكن شيئا الا بقتضاء ذاته وبحسب طبيعته
 هو تابعة لاحكام الممكن فابشاء تعذيب من يستحق التعذيب ولا كفر من يستحق العفو والامانة
 اصلا من كماله لا صرفا ولا متوسطا فان كان وذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط
 الى الله بحرف اصطلاح من عجز عن ادراك الاشياء على ما هي عليه والافلا اصغر من القليل
 ولا يظفر من شئ بسبب الظلم من الله عن أصله ولكن اناس انفسهم يظنون فلا يلومون
 الا انفسهم فاشاء الله ما ينافي حكمته الا اشياء منقطع ان بعض أهل النظر اصحاب

عدم البرهان اهل الحق

العقول الضعيفة يرون ان الله لما ثبت عندهم انه تعالى لا يشاء افعال مقتضية مشيئة
لا حكمه يجوز واعلى الله ما يناقض الحكمه وجوزوا ما يناقض هو الامر عليه في نفسه لما لهم ذلك
فجوزوا تعذيب من يستحق التعذيب تعالى عن ذلك ولا يراي ولا اجل ان غرضهم ان الله تعالى
مطلقا كيف يشاء عدل بعض النظار الى نفي الامكان كليا لا يلزمهم جواز ما لا يليق الى الله تعالى
تقدير ثبوت الامكان فليحجز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض لعدم لزوم ذلك
على تقدير نفي الامكان في زعمهم وابتات الوجوب بالذات وبالاخر وما عرفوا الامكان
والوجوب بالغير فانه عينه الامكان وللحق ثبت الامكان ويعرف حقيقة ويستمكن
ما هو الممكن في حقيقة ومن اين هو ممكن اي يعرف من اين سببه يكون متصفا بصفة الا
مكان ويعرف هو اي الممكن بعينه واجب بالغير الا ان الامكان وصفه قبل الوجود
والوجوب بالغير وصف بعد الوجود لا قبله ويعرف من اين هو عليه اسم الغير الذي اقتضى ذلك
الغير كاي الممكن الوجوب ما وقع اسم الغير لا احتياجه الى الواجب بالذات ولا يعلم هذا
التفصيل الا العلماء وابتات خاتمة تأكيد لقوله والتحقيق ثبت الامكان الى وعلى قدم عقبت شئ
اكدت هذه المسئلة على فرضية يكون اخر موكود يولد من هذا النوع الانساني وهو
حامل اسيرة من العطايا بالاسماوية وليس بعد ولد في هذا النوع فهو خاتم الاولاد الذكور
كما ان ثبت م اولاد الذكور وتولد معه اخت له وهي خاتمة اولاد الانثى كما ان اخت
شيث م اولاد الانثى فتخرج قبله ويخرج بعدا لابتداء الدورة على عكس ما يكون
راسه عند جليها يكون الاحكام في ذلك الزمان للطبيعة ويكون مولده بالصين يكون
اصعب الامكنة مولده فيه اشارة الى ان في ذلك الزمان الاستراحة في وجه الارض للمؤمنين
ولغة لغة بلذ ويسر العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعونهم
اي اهل ولد الى الله الى معرفة الله وبه العلم بالتحلياة الاسماوية بالطريق الخاص من جهة
ختم الرسل لطريق مشايخنا فلا يجابه عونه لا فطاع الفيض الروحاني فيختم براسه التشيئة

فلم يطلب تحصيل هذا العلم مؤنوزا نه ولم يحسبوا دعوتهم مع انه لا ينزلها لهم لانهم وان لم يحسبوا
لكنهم لم يردوا ولم ينكروا لكون دعوتهم مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين في زماننا الذين لم يحسبوا
دعوتهم مشايخنا لا يضرونهم بل عليه قوله فاذا انفضت كبره قبض مؤمن زانه بقي من بقي مشايخنا
لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهودا مجردة عن العقل
والشرع وعليهم نفوس الساعرة هذا الولد هو الولي الذي لا يستجاب دعوتيه يكون ختم
الولاية العامة وهو عيسى ثم فعق قوله لا ولي بعد ما يولي الذي لا يستجاب دعوتيه
ويؤثر ولايته وينتفع الناس بكالاته ومعارفه فلا ينال في ختمته وجود هذا الولد
كما لا ينال في ختمته ختم الرسل وجود عيسى بعد مع انه بقي رسل العدم احكام بنوته
ومن قال ان هذا الولد هو عيسى ثم فقد اخطا في الظاهر والباطن فان الله تعالى
اعلم ان التنزيه عند اهل الحقايق اي عند المطلقين بالحقيقة الاسماوية في الجناح الالهية
عين التوحيد والتقدير ولله منزله عن التوحيد والتقدير فهم ليسوا بمنزهين فخطأ
منزهون في مقام التنزيه والمشتهون في مقام التشبيه فلا يمكن معرفة الحق من غير تحديد
وتقدير فامتن فقط اما جاهل اي غير قابل للشرائح كالفلاسفة ومفكرين الذين ينزهون
الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التي اخبر الحق عن اتصاف نفسه بها فهم ضلوا واضلوا
واما صاحب سوء ادب اي قائل بالشرائح ولكن اذا اطلقاها الى التنزيه على الله تعالى وقاله
اي اعتقد بان الله منزله عن الصفات الجوهرية كالحي والعلم والسمع والبصر وغير ذلك
فغير القائل بالشرائح فهو الجاهل اي الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه لذلك ترك هذا
القسم فالقائل اي المعتقد بالشرائح المؤمن عطف بيان للقائل بالشرائح اذ انزهه وقف
عند التنزيه ولم ير غير ذلك اي ولم يشبهه في مقام التشبيه فقلنا ساء الادب والكذب
الحق والرسالة وهو لا يشعر ويختل انه في الحاصل وهو في الغاية وهو كمن آمن
ببعض الشرائع وكفر ببعضها لمعترضا فانهم انكروا بعض الشرائع كصفات الله وبعض

امور الاخرة ولما قال وقف عند التنزيه فقد ساء الادب واكذب الحق والمرسل
اراد ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه للحق والمرسل فقال ولا سيما وقد علم
على البناء للمفعول والاول لما كانت السنة الشرايع الالهية اذا نطق في الحق به بما نطق
هذه السنة من التنزيه والتشبيه اما جادت به في العموم على المفهوم الاول فمفهوم كل
من سمع ذلك اللفظ وعلى الخصوص في الخاص من المحققين جادت به على كل مفهوم يفهم
من وجود ذلك اللفظ باي لسان كان سواء كان ذلك عبريا كما في القرآن العظيم وغير
عبري كساير الكتب المنزلة في وضع ذلك اللسان فيبين الله لعباده كلها على حسب
مقاييسهم بالسنة الشرايع في حق نفسه من التنزيه والتشبيه فمن وقف عند التنزيه ولم ير
التشبيه وهو من بعض وكثير بعض لكنه لا يشعر بذلك وهو محذور بذلك لذلك اللفظ
بل هو مؤمن عند اهل الظاهر والباطن لانها معتقدا بالشرايع كلها في ظنه وانما جاء
في عموم الناس على المفهوم الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك
اللفظ فان الحق في كل خلق ظهورا خاصا فظهر الحق في العموم غير ظهورا في الخصوص
فتجلى الله تعالى في كل واحد من عباده على حسب استعداداته وقابليتهم فكلمهم على قدر
عقلهم فاذا كان الحق في كل خلق ظهورا خاصا فظهر الظاهر في كل مفهوم اى في كل
ما يفهم من اللفظ الذي نطق به في حق وهو الباطن عن كل فهم اى لا يفهم ظهوره
في كل مفهوم الا عن فهم من قال ان العالم صورته وهويته اى الآمن عرفان العالم
باعتباره مظهر صفاته وبجوه صفاته فما في العالم شئ الا وهو ليس على صفاته وحولياته
ذاته وفي كل شئ ما يندرج على انه واحد فان من عرف هذا يظهر له الحق في كل مفهوم
فتجلى الله في علامه كما تجلى له في عالمه وهو اى العالم مظهر الاسم الظاهر كما انه
اى كما ان الحق بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن والروح مظهر للاسم الباطن فاما
الروح على التي مجاز فنسبته لما ظهر اى نسبة الحق الى كل ما ظهر من صور العالم

نسبة الروح المدبر للصورة فخرت صلة النسبة للدلالة الصورة عليها فاذا كانت نسبة
الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته فيؤخذ الحق في حد الانسان مثلا باطنه
وظاهره فان حد الانسان مركب من الحيوان والناطق فكان بروحه مظهر للاسم الباطن
وبصورته جسده مظهر للاسم الظاهر فعلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة
حد الانسان وكذلك يؤخذ في حد كل محدود اذا ما من شئ بالاول ظاهر وباطن
فالحق محدود اى معلوم بكل حد وهو على طريق الاستدلال من الاثر الى الموتر وصور
العالم لا تضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها اى من صورة العالم حتى
يعلم حد الحق الاعلى ودر ما حصل لكل عالم بالحد من صورة اى من صورة العالم فذلك
اى فلاجل عدم انضباط صور العالم لانها جزئيات غير متناهية مجهول حد الحق فانه
لا يعلم حد من حيث مظاهرها الا بعلم حد كل صورة وهذا اى العلم بحد كل صورة
محال حصول حد الحق الموقوف على المحال محال حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح
عند علماء التوم وهو المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد اثار اسمائه
وصفاته يستند بها على صفات الله واسمائه على وجه التحديد والتعيين وانما يخص
الانضباط الى الصور دون الكليات لانها في العالم امور كلية منضبطة عند العقل
لكن الصور اجزاء لا تحذف فلا يحصل الحد بدون انضباطها وكذلك من شبهه وما انزبه
فقد قيد وحدده وما في حق معرفته وهو لم يمتد من بعض وكثير بعض كما انه في
عند تنزيهه ومن جمع في معرفته اى في معرفته الحق بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالو
صفين اى التنزيه والتشبيه على الاجمال وانما قال على الاجمال لانه يستحيل ذلك اى
التوصيف بالوصفين على التفصيل لعدم الاطالة بما في العالم من الصور فقد عرفت
لا على التفصيل كما عرفت نفسه مجالا لا على التفصيل فما امكن للانسان في مقام
توصيف الحق بالوصفين من العلوم الا العالم الاجمالي ولذلك اى ولاجل كون

الجمع بين التنزيه والتشبيه والوصف بها اسما لمعرفة الله لا غير ريب التبريد معرفة
 الحق بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه لان باطن النفس الانسانية تنزيه
 كونه مخلوقا على صفة كونه وظاهرها تشبيه فمن جمع معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه
 بهما قبح في معرفة ربه بينهما ووصف ربه بهما وذاك معرفة نفسه درجة الكمال في العلم بالله
 وقال الله تعالى اول اجل هذا قال الله تعالى سائرهم اياتنا اي لا يلبسنا لهم على معرفتنا في الاقا
 وهو يرجع الى الافاق باعتبار كل فرد في كل فرد من الافاق او باعتبار ما بعده
 ما خرج عن ذلك وفي انفسهم وسائرهم اياتنا في انفسهم وهو اي لا فرد من الانفس عنك
 حتى يثبت لهم اي التماثل فيهما انه اي الله الحق من حيث انك صورته اي صفته
 ويثبت هو اي الحق روحك لان ظاهر العالم تشبيه وباطنه تنزيه فمن جمع في معرفة
 العالم بينهما ووصف بهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما ووصل الى درجة الحقيقة
 في مرتبة العلم بما يعرف الحق احدا لا العالم افا كان اول انفسا فانك لم يجمع اجزاك
 من الروح والجسد كالصورة الجسمانية لك اي لروحك وهو انك في التنزيه والمعرفة فكل
 في الافاق كالروح المدبر لصورة جسدك والمدبر لظاهر الظاهر والباطن منك اي
 وحدك هو الجواز الناطق يشمل ظاهره وهو صورة جسدك ويشمل باطنك وهو روحك
 المدبر لجسدك وانما يشمل حد الانسان ظاهرا وباطنه فان الصورة الباقية وهو
 جسدك بعد مفارقة الروح اذا زال عنها الروح المدبر لهما لم يتبق هذه الصورة انسانا
 وكان يقال فيها اي في حق هذه الصورة انها صورة تشبه صورة الانسان فلا فرق بينهما
 وبين صورة من خشب وحجارة ولا ينطق عليها اسم الانسان الا بالاجاز لا بالحقيقة
 باعتبار مجاورة الروح مدة وجود العالم وان كانت مبدئية ككثرة لا يمكن زوال الحق
 عنها اصلا اي لا يمكن ان يخرج عن حكومته وتصرفاته في حال الموت والحيوة وحال
 البعثات والخلد التركيبات الى الاجزاء وفي حالة البقاء كما في الآخرة فاذا لم يكن زوال

معرفة نفسه

الوجهة

الوجهة التي عن الممكنات في احوال كانت في الالوهية له بالحقيقة لا بالاجاز اذ يتخذ
 بالالوهية لا يمكن الا بالمالوم فان الاجساد الباقية بل روحها لوجهة في الالوهية له
 ليس كحد الانسان لعدم خلق المولود عنه فلا يزال حده بالالوهية عن الحقيقة ابد
 واما حد الانسان فان يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا ونازه بالاجاز كما اذا كان ميتا
 كما هو عبارة عن قوله حد الانسان ولم يرجع الى شيء قبله اذا كان حيا اي كما اخذ
 الانسان حقيقة لا مجازا اذا كان حيا كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لا مجازا وكان
 ظاهرا صورة الانسان بشي ابي سبيح بلسانها على روبرا والمدبر لهما ولكن لا يفقه احد
 تسبيح صورته الا من تجلى الله له باسمه التسبيح وكان لكل واحد من اجزاء صورة الانسان
 لسان خاقق بشي به على مدبره كذلك الصورة المجمعة من الاجزاء لسان خاقق بشي
 على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر لكن لا تنفع له من ذلك التسبيح كذلك
 جعل الله صور العالم يسبح بحمدن ولكن لا تفقهون اي لا تدركون بسما علم اي لا
 تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لا يسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الاخر
 وهو اهل الكشف يسمعون تسبيحهم اي تنزيه بعض الموجودات دون بعض ولا
 يسمعون من يسبح منكم تسبيح واحد من الموجودات لانا لا نخطب بما في العالم من الصور
 كلمة حتى نسمع تسبيح جميع القصور فلما كان السماع لاهل الكشف بقدر الاطاعة فقد
 وقع من القضاة رضوان الله عليهم جميع سماع تسبيح الموجودات وكذلك في بعض
 اهل الكشف فسمع الله جميع الموجودات حيا في الحس كان او غير حيا بلسان غفرته
 فصيح بلغة فصيح تعلم تسبيحهم كما تعلم لسان قنا تسبيح خاققنا لا يكون هذا
 التسبيح لغیرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما نسمع تسبيح لساننا الظاهر وليس
 تسبيح بلسان الحال الذي يقول اهل النظر لسان الحال انطق من لسان المقال
 فالكل اي جميع الموجودات المسنة التي محددة معرفة الحق باطقة بالتناء على الحق

فانهم

ولذلك ايدوا لجل ان الكل السنة الحق قال الحمد لله رب العالمين اي اليه يرجع عواقب النشأ
فهو الذي من كل السنة والمشي عليه بكل السنة فهو الذي على نفسه بلساننا الا نحن لان
لساننا ولسانه وليس لنا لسان في الحقيقة حتى اني عليه اذا استناد كل شيء بيته واليه
فان قلت بالتنزيه اى وقت عند تنزيهك الله كنت مقيداً لله بالامور العدمي وان قلت
بالتشبيه كنت متحد الحق بالصفات النبوتية وان قلت بالامر من اى التنزيه والتشبيه
كنت مسددا اى فلفت طريق الهداية وكنت اماما في العار وقد ارجل تصديقك
الرسول في كل ما جاء به من قال بالاشفاق اى من ثبت عند التشبيه كان مشركا اى جعل
غير الحق شريكا معه في وصفه وقد دخل عن وحدة الحق الواجب عليهم ومن قال
بالافراد اى من وقف عند التنزيه كان موحدا اى فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته
فما عرفت الحق حتى معرفته وما بين حال صاحب الجمع وحال المنزه والمشيء خارجا عن
المرسل حده السالكين فقال فايك والتشبيه ان كنت ثانيا اى وان وصفته صفات
نبوتية واباك والتنزيه ان كنت مفردا بكسر الراء اى وان لم تثبت معه غيره ثم رجع
الى بيان جمع التنزيه والتشبيه في انفسنا فقال فما انت هو تنزيه الحق عندك بسلب
نفسك عنه من حيث امكانك وحيث اجلك اليك بالانتم هو من حيث حقيقته لانك
مخالف على صفة الله وتراه اى وانت ترى الحق في عين الامور اى في ذات الاشياء
مستجرا اى مطلقا ومقيدا اى منزها ومشتريا بعين ما ترى في نفسك قال فليس
كذلك شيء من حيث انه غنى عن العالمين فله وهو السميع البصير من حيث اسمائه
ومظاهر صفاته وهي تفيض اثبات الممانعة في السميع والبصير فتشبه هذا باظر
الى زيادة العاف قال ليس كمثل شيء من حيث الوهية وتعلق قدرته بالمقدرة
نشيء وثق وهو السميع البصير لا غير حتى يشترك معه من حيث انه كان لله ولم يكن
مع شيء فله واحد اى فله الحق عن عدم السمع وعدم البصر واخر فيه ما بحيث

لا يشترط

لا يشترط لغيره فيها هذا باظر الى عدم الزيادة وانما كان قوله وهو السميع البصير
تشبيها في الاول وبالعكس في الثاني وكذا في قوله ليس كمثل شيء تنزيها في الاول
وبالعكس في الثاني لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلامان متغايران بالاجاب
والسلب مع اتحاد الموضوع والمحمول من جهة وتغايرهما من جهة اخرى فانهما
في الحق لا يقتضي تعقيبهما بالاخر بلا فصل شيء خارج عنهما لوجوب اجتماعهما لكون
احدهما في المعنى جزئيا من الاخر فلا يمكن حمل قوله نوع في الموضوعين على التنزيه مع وجود ان
المصيريهما وجه الضمير واللام في الخبرين لا يفرق الجمع فما انزل الله نوع في حق نفسه
كلما لا هو على طريق الجمع ولا يخفى على من اطالع معاني كلام رب العزة وامره
وما اتم البيان في التنزيه والتشبيه ورد ما جاء من آيات القرآن العظيم في حق نوع
وقوم ليظهر فضل القرآن على ما يراى الكتب المنزلة ويبين ما قال من قبل من ان
السنة الشريفة الالهية انما جاءت في حق العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص
على كل مفهوم من وجوه ذلك اللفظ فقال ولان نوعا جمع لقوم اى لقوم
الذين لم يجيبوا دعوتهم اذ القوم الذين اجابوه لا يحتاج في حقهم الى الجمع بين الدعوتين
اى دعوتى التنزيه والتشبيه لا جاوبوه من كان من شأنه قبول الدعوة ولم ينفذ الدعوة
بدون الجمع ولو جمع لدن الطائفة لا جاوبوا دعوتهم لا بمعنى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول
الله جمع بين الدعوتين لم يجب من لا استخفاف لقبول الدعوة كابي جهل والضاربه
فظهر ان الجمع لا يوجب اجابة الدعوة مطلقا ولم يفعل نوع ثم كذلك لانه لم يوت
بمجموع العلم ورعايم جها را اى فاعلموا وهو دعوتهم الى الحق بالتشبيه
ثم دعاهم اسرا اى باطنا وهو دعوتهم بالتنزيه فقد دعاهم بالتشبيه والتنزيه
لكن لا على طريق الجمع اذ لا يرد بهم للفتن في الشاخير والتنزاهي ثم قال لهم بعد الدعوة
استغفروا ربكم يعني لما علم نوع منهم انهم لا يجيبون دعوتهم ابدا ولا يصلون

الى المعارف الحاصلة من الاجابة وعلم ان طريق وصولهم الى يدعوا اليه قومه لا يكون
 الا بالاستهلاك بدعوتهم به ليحصل لهم هذا المقام فقال استغفروا ربكم اي طلبوا
 ستروجوا انكم بظهور الحق بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصول الى الحق
 باستهلاككم فيه لعدم قابليتهم واستعدادكم اليه ومولكم كماكم بغير هذا الطريق
 وهو الهلاك فاذا اهلكوا فقد وصلوا كما لهم لكن لا يجدونهم نفعا لعدم وقوعهم
 في اوانه انه اكله كان غفارا اي سارا من طلب التستر فدعاهم بثلاث دعوات
 الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه والى الفناء في الله وهو قوله
 استغفروا ربكم ولم يغف الله عنهم بقبول الاجابة بليتك فقبلوا دعوتهم بالغفل
 وان لم يعرفوا قبولهم وهو فناء وجودهم في الله لذلك اغرقوا بالطوفان وقال رب
 اني دعوت قومي الى خير قومه ليلا ونهارا اي تنزيها وتشبيها فلم يزدتهم دعائي الا فلك
 صالة الفار مخدوفة للعموم وهي من والى اذ الفار حركة لا بد له من البدء والاختاية
 فكان المعنى في حق الخائف الاذراء من وجود انهم الى الله اي تركوها ووصلوا الى الله
 فكان الابداء الفار وهو التستر وجود انهم وذواتهم وغاية الحق فكان هذا الكلام
 منه في حقهم مدحا ونشادا لاذ ما يعرفهم العلماء بالله وكذلك في حق العامة مدح
 كون ابدان فرارهم من ذنوب انفسهم وانها و الى جنب الحق بحسب مراتبهم وانما
 في حق قومه من المشركين فزتم لفرارهم من الحق الى الآذان الحسية وذكر عن قومه
 انهم تصاموا عن دعوتهم لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة دعوتهم فعلم العلماء بالله
 اي كل واحد من العلماء من اتي امة كانوا امن يسمع كلام نوح ثم من اتي لسان كان
 علم من وجوه نظم كلامه ما اشار اليه نوح ثم في حق قومه من النشأ عليهم لسان
 الذم فان هذه النشأ دعاء عليهم في حق بعضهم بالمفهوم ودعاهم في بعضهم
 بالاشارة كما سنذكر وعلم اي العلماء بالله افضل لفاعله العالم به انهم انما لم يجيبوا دعوتهم

بالقبول لما فيها من الفرقان بين التشبيه والتنزيه والامر الى الدعوة الموجبة للاجابة
 فذكر اي جمع بين التنزيه والتشبيه لافرقان ومن اقيم من الله في القرآن اي في مقام
 الجمع الاسماء تكتيها محذوم لا يصح اي لا يميل في دعوة امة الى الفرقان اي الى القول
 الذي لا يجمع فيه اي لا يدعوا امة الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل عدم اقامة
 نوح في القرآن اي في الجمع الاسماء لا يدعوا قومه بل بالقول الفعلي وان كان فيه
 وان كان الفرقان في القرآن فان الفرقان يتضمن الفرقان لكون الفرقان جزء
 من القرآن والفرقان لا يتضمن القرآن لوجود الجزئ بدون الكل والمراد بالفرقان
 والفرقان اعم من ان يكون قوليا او مقاميا فان مرتبة محذوم في حق متضمن اي
 جامع لجميع المراتب الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القرآن القوي متضمن
 لجميع الفرقان القوية من الكتب المنزلة ولهذا اي ولكون القرآن يتضمن الفرقان
 ما اختص بالقرآن الا محذوم لكونه متضمنا لجميع الفرقان المرتبة فما انزل الله لفرق
 الى القرآن وهذا الامة التي هي خير امة اخرجت للناس اي اصطفيت وفضلت
 بان تكونوا امة لهذا النبي كفهم اليه في اللبنة القرآنية فليس كمثله شيء فجمع محذوم
 الامر بالتنزيه والتشبيه في امر واحد اي في كلام واحد فلو ان نوحا اني مثل هذه
 الآية لفظا اجابوه لفظا فانه اي النبي ثم شبه ونزه في آية واحدة وهو قوله وليس
 كمثله شيء وهو السمع البصير بل شبه ونزه في نصف آية وهو ليس كمثله شيء لذلك قيل
 دعوتهم وكثرت امة يوافيها الي يوم القيمة ونوح دعا قومه ليلا اي الى التنزيه حيث
 عقولهم وروحانياتهم فانها اي العقول غيب لا يكون الدعوة الى مقام التنزيه اليها
 ونهارا اي الى مقام التشبيه وانما لم يذكر الحرف في ليله ونهارا للتعليم الى الخلف
 والاختاية دعاهم ايضا من حيث صوبهم وجسدهم فانها ظاهر موجب للتشبيه وما
 جمع في الدعوة بينهما مثل ليس كمثله شيء فنفر بواطنهم اي عقولهم وقلوبهم لهذا

الفرقان وحسونة طبعهم المانعة للاجابة فزادهم فرارا فظهر الفرق بين مقام المحنة
 والنوحيّة لأن دعوة محمد لم تكن نامة مؤثرة موجبة للاجابة وأما دعوة نوح وم
 فليست على نامة مؤثرة بل هي جز من على مؤثرة كذلك استدلال الشيخ ربيع عدم إقام
 ونصرتهم اليها فكان نوح وم على النصف من الدعوة لذلك لم يؤثر في دعوتهم محمد
 ودعوة نوح وم فالمقصود بيان تفاوت المراتب لمقام نوح وم مرتبة من المراتب الالهية
 وهو التنزيه يظهر الأحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير نقص منها ولا زيادة عليها
 على أن الزيادة نقص فعدم الجمع كالالتسبة اليه والجمع نقص بالتسبة الى مرتبة ومقام
 وهو تفصيل التنزيه إذ لا تفصيل في الجمع فلو كان بالجمع فقد نقص عن مقام عدم اتيانه
 بالتنزيه على وجه التفصيل كما أن محمد لم لو لم يأت بالجمع لكان من درجة أعلى
 قوله لو أن نوح وم جمع لقوم بين الدعوتين لا جابوه أي لو كان مرتبة نوح وم مقام
 للجمع لا جابوه فزال عنهم التفصيل العقول الضعيفة فلو جاد محمد في زمن نوح وم
 وغيره من الأنبياء لا جاب قوم هذا الزمان لجمعة من الدعوتين ثم قال عن نفسه
 أي ثم أخبر عن دعوة قومه أنه دعاهم ليغفر لهم أي ليسترهم للحق حقيقة الأمر لا يكشف
 لهم وهو ذلك منهم أي قصد نوح وم من دعوتهم لذلك لا جاب فهم معنى الدعوة
 جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة السار التي دعاهم بها
 هذا هو المعنى الذي يفهم الخواص فاجابوا دعوتهم بالفعل لا بلبس كمثل شيء
 اثبات المثل ونفيه عن أهل الله لأن وجود المماثلة عندهم أشراك الغير في وصفه
 فكان الكاف عندهم لا يثبت المثل في صفته لا غير وما هذا إلا وجه من وجه
 أهل الشرع لذلك أورد الدليل عليه بقوله وبهذا أي وبسبب كون إثبات المثل
 ونفيه في كماله شيء قال أي أخبر عن نفسه أنه الرسول أو في جوامع العلم عالم
 وهو قوله أو يتجوامع العلم يعني ما أنزل الله تعالى في حق نفسه آية بل نصف آية

الأولى جامع بين التنزيه والتشبيه ومن جعلها فوله أنه ليس كمثل شيء وهو السبع البصير
 فاذا أوتي جوامع الكلام فمادي محمد قومه ليلا ونهارا أي تفرقا بين الجمع بل دعاهم ليلا
 في نهار ونهار في ليل أي دعاهم بالجمع بين الدعوتين فقال نوح وم في حكمته لقومه أشار
 نوح وم الى قومه في حكمة دعوتهم قومه يرسل السماء عليكم أي يرسل الله من عالم الأرواح
 عليكم مدرارا وهي أي المدار المعارف العقلية في المعاني المعقولة والنظر الاعتباري
 أي المدار هي النظر في الأشياء للاستدلال بها على وجود الصانع ويدرك بأموال
 أي بما يميل اليه أي ويدرك الحق بسبب تجلي جمالي جاذب اليه إلى الحق فاذا ما كنتم
 أي جعلكم متوجهين إلى جناب الحق وهي التجليات الجاذبة اليه أي الحق رايتهم صوركم
 فيه أي في الحق فمن تخيل منكم أنه رآه أي الحق ما عرف ومن عرف منكم أنه رآي نفسه
 فهو العارف فلهذا انقسم الناس من أهل الكشف إلى عالم وغير عالم كما مر في فقر التنزيه
 وهذا كله استفاد من وجوه الكلام بفرقة الخواص ولأن أي المراد من قوله ولأن
 هو ما انتهى لهم نظرهم الفكري أي العلوم الحاصلة لهم بنظرهم الفكري والآراء
 ما دعا اليه نوح وم مرفوق عليه على المشاهدة بعيد عن نتائج الأفكار فهم عصيون وقولوا
 إلى نتائج أفكارهم وكانوا محرومين عن حكمة دعوتهم لعدم علمهم ما أشار اليه نوح وم
 ولعدم حصول هذا العلم بنظر الفكري الأخسار الأضباع من عمرهم لصغرهم
 بما لا ينبغي لأن في زعمهم أن النظر الفكري يوصل إلى الحق ويرفوا عنهم في ذلك وما
 عرفوا أن حكمة دعوتهم لا يحصل بذلك وما عرفوا زال في أيديهم من الملك الذي
 نظر بهم الفكري فما رجت تجارتهم وما كانوا مهتدين بما يدعونهم نوح وم اليه فزال
 عنهم بالتوفان ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم وما سبب تخيلهم
 الأعداء علمهم ما أشار اليه نوح وم في دعوتهم من المفهوم الثاني وقصدهم بمقتضى
 عقولهم على المفهوم الأول ونقص فهم بنظرهم الفكري ولم يعتبروا بنظر الاعتبار

وكانوا يعبدون عن طريق المشاهدة بذلك فإياك أن تقتصر كلام الله وكلام الرسول
على المفهوم الأول فإن الأمر ما كان على طريق المشاهدة لا على طريق النظر الأتري
قوله نوح ثم كيف كان حالهم لتصرفهم ما جاد به نبينهم على المفهوم الأول مقتضى عقولهم
فلا يعرفون أن ما في أيديهم ليس ملك لهم لاتباعهم نظريتهم الفكرية فضلوا عن طريق
الهدى وهو طريق المشاهدة وهو أي مكان في أيديهم من الملك ليس ملك لهم حقيقة
بل هو ملك لله وهم مستخلفون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة الأمر ويدل على ذلك ما جاء
في التوريتين أي في حق هذه الآفة وانفقوا ما جعلكم الله مستخلفين فيه فإني الملك
لنفسه والوكالة لهم لكونهم عالمين الأمر على ما هو عليه في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم
على الحقيقة وفي نوح ثم أي وجاء في حق قومه ألا تتخذوا من دوني وكيدا فإني الملك
لهم والوكالة لله فيه أي في الملك فخرج الله كلامه في حقهم على تخيلهم لا على الحقيقة
فأما مكر الله مكر الله معهم فأما التوريتين فلما عرفوا بالكشف صدقهم الله وما أملاهم
في أن ما في أيديهم من الآلات البدينية والاولاد والاموال ليس ملك لهم فهم التوريتين
مستخلفون فيه أي فيما أيديهم فالملك لله في الحقيقة وهو وكيلهم فالملك لهم أي الحق
وكيل التوريتين والملك لهم لأنهم لما جاد في حقهم وانفقوا فقد أثبت التصرف في ملك
الحق وما أخبرهم عن معاملته مع قومه نوح ثم بقوله ألا تتخذوا من دوني وكيدا
دعاهم إلى طريق المشاهدة وفي حق التوريتين معناه استخلفوني فيما كنتم مستخلفين
فيه وأنزكو تصرفكم في ملكي من الانفاق وغيره وأثبتوا إلى التصرف كما أثبت لكم
بقولنا وانفقوا فإن ذواتكم وصفاتكم وافعالكم كلها في الحقيقة وأنتم مستخلفون
فيها فهو ملك الملك كلها وهو عزى الوكيل فكانت هذه الآية مكر في قومه نوح ولما
في حقنا إلى الفناء في الله فجاء المستخلف في حقنا صريحاً بفتح اللام وختمنا بكسر اللام
فمن جعلنا الحق مستخلفاً بفتح اللام بامر الله بإثبات الملك لله في ضمن قوله

الألتخذوا فكنا وكيله بقوله وانفقوا وكان وكيلنا بقوله ألا تتخذوا مجازاً لنا
ولما لهم فلا لأن هذه الآية ما جادت في حقهم إلا لإثبات الملك لهم والوكالة لله
على زعمهم فالحق لا يكون وكيلاً منهم إذ الوكالة باستخلاف الوكيل فهم لم يجعلوا الحق
مستخلفاً فيما بين أيديهم فظهرت الضمير في قوله وكيلهم يرجع إلى التوريتين وهم
قال يرجع إلى قومه نوح وهو صريح في الأول أنسب بالمقام وهذا هو المعنى الذي
يفهمه العلماء بالله كذلك نصيبوا أنفسهم بامر الله لإرشاد العباد إلى مثل هذه المعاني
الشريفة والعلوم الحقيقية من لطايف القرآن وأسرار التي لا تحصل إلا بطريق التصفية
وذلك أي كون الملك للتوريتين والحق وكيلهم أو كون الملك لقومه نوح ثم والحق وكيلهم
على تقدير إرجاع ضمير وكيلهم إلى قومه نوح ثم أو قوله ألا تتخذوا من دوني وكيدا
ملك الاستخلاف وهم الذي جعلوا الحق مستخلفاً في ملك الحق الذين جعلهم الحق
مستخلفين فيه وهذا هو معنى ملك الاستخلاف الذي يسهل لعباده العمل وهم الذين
أنفوا أفعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها في الله ولم يروا شيئاً لأنفسهم حتى تصرفوا فيه
فتركوا الحق يتصرف فيهم في ملكه وبهذا أي وبسبب ملك الاستخلاف كان الحق ملك
الملك كما قال التوريتين أي الموكل ماله التصرف في الوكيل يجعله وكيلاً فكان الحق
ملكاً ملكاً في اصطلاح أهل الله في ملك الاستخلاف ومكر أي قومه نوح ثم بنوح مكر
تبارك الآن لا تعو أي دعوى الأنبياء إلى الله مكر بالمدعى أي قومه لأنه أي الله ومن
المدعى إليه ما عدا من البداية وهي يعبدونه من الأصنام إذ لا ينكر أحد وجود
الحق وبريويته وأما وقع الخلط في تعيينه وإضافته برىيته فبعضهم أضافها
إلى أنفسهم وبعضهم إلى الأصنام أو غير ذلك والأنبياء يدعون قومه من هؤلاء
وهو البداية فلا عذر للحق من هؤلاء فيدعي إلى الغاية أدعو إلى الله على رصدين وهو
معبود بالحق فهذا أي الدعوى من البداية إلى الغاية ذكر الإشارة باعتبار القولين

الملك على بصيرة لعالمهم ما يدعون فكان دعوة الانبياء وان كان مكر الكثرة على
حق واقع فبني على ما دعاهم ثم قوم من البداية الى الغاية بنية ان الامر كله
لكون دعوتهم شير ذلك وهو استغفر وارثكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم
اي استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فبنية ان هوية الحق بالربوبية سارية في كل
موجود ومكر واسيب في ذلك فاجابوا مكر اكل دعاهم يعقوب ما بنية نوح ثم في دعوتهم
مكر اجابوه مكر اكل دعاهم جزاء عن مكره لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسماوية لكنه بنية في دعوتهم
ثبوت الحق في كل موجود فكان الدعوى من حيث الاسماء مخفية مستورة بهذا التثنية
فلما علموا انه ذلك مكر وانما هو الحق معنا ومع اصنامنا فحق على ذلك لم تركنا
اصنامنا بل نعبدون الحق في صورة اصنامنا لكون الحق ظاهرا في اصنامنا فلم يعلموا
دعوى التثنية بالتثنية فاجابوا مكر اكل الدعوى المحمدي للدعوة وللرد منه محمداً فلما جاء بياض
النسب اشار الى ان الذي هو الروح الظاهر في صورة جسد المحمدي وهو الروح الذي
النسب الى الروح القدس لا الروح الطينة المحمدية وعلم هذا المحمدي قبل ان يؤمن بالدعوة
ان الدعوى الى الله ما هي من حيث هويته وانما هي من حيث اسمائه فصداً لله فيما علم
فقال يوم نختار للتقنين الى التمتع فوراً او فجمع وافرد وهو الذي ورد على شخص رسولاً
اي الخاضع عند فناء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيلة
اسم الذي وجب ذلك الاسم عليهم اي على اهل العالم كله ان يكونوا اي اهل العالم
متقين حافظين محترمين عبادة غير هذا الاسم الا الهى من الاسماء التي تحت
حيلة فاما مكر قوم محمد معه لانهم لم يوجبوا المكر وهو التثنية في الدعوة الى هوية الحق
فدعاهم الى الله من حيث اسماوية بلا تثنية الى هوية فاما مكر في الدعوة حتى اجابوا مكر
بخا دعوى نوح دم ولود دعاهم مثل هذا الدعوى لا اجابوه بلا مكر ولم يبين الدعوى
وما علم الدعوى مثل ما علم محمد لم فلا يدعوا مثل ما دعاه محمد لم فكانت لغا

كل قوم بحسب دعوى بنيته فقالوا بعضهم لبعض في مكرهم مع نوح ثم لا تزررت الهكم
ولا تزررت ودا ولا سواعا ولا يعقوب ويعقوب ونسرا كل ذلك اسماؤا الاصنام
والالهة شاملة كلها وانما قالوا ذلك فانهم اذا تركوا جميع جهلوا من الحق على قدر ما تركوا
من حوله وانما تركوا الجهل من هذا الترك لانهم حصروا التقرب الى الله والعلم به الى هذه
الاصنام لذلك قالوا اما نعبد الا كيف يكوننا فليس في شأنهم عرفان بغير هذه الطريقة
فلم يقبلوا دعوى التثنية ثم السه حذرنا عن الجهل فان الحق في كل معبود وجها وهو اسم
جزئي من اسماء الله داخل تحت حيلة الاسم الجامع برب ذلك المعبود يعرفه اي وجه
الحق من عرفه اي الحق وهو مرتبة الكاملين وبجهل اي الوجه من جهله اي الحق وهم
لا يعرفون الحق ولا الوجه كذا قالوا ذلك عن جهل مكرهم وانما قالوا في كل معبود
ولم يقل في كل موجود مع ان وجه الحق لا يحتقر بالمعبود اشارة الى ان كل موجود موجود
اما بشخصه او بنوعه او بجنسه فاجاء في حقهم الدعوى من عبادة الالهة الجزئية
الى الاسم الجامع وجاء ذلك في المحمدين وقضى ربك فان رب محمد هو الاسم الجامع
الاتعبدوا والآيات اي حكم بالعلم الالهي ان العبادة في اي معبود كانت لكون
الآيات لا الي غيره في الحقيقة وان كان الي غير صورة فكانت العبادة في صورة
الاصنام الى الله حقيقة والى الاصنام صورة بالنقل الالهي لكن مثل هذه العبادة
غير مقبولة عند الله بالنقل الالهي كما ان العبادة لا يكون الا لله بالانص
ايما تلو اتمه وجلته لكن الصلوة لا يجوز بالنقل الالهي الى الكعبة فاجاء نوح
بمثل هذا المكر حتى لا يعبدوا الاسماء الجزئية فان ربوبية الرب بحسب ربوبه فالعالم
بانه اي بالاسم الجامع يعلم من غير تبخيم العين وفي صورة ظهور حتى عبادة تربي
الوجه المطلق اي الاسم الجامع في الوجه الخاص ويعبد فيه واما الجاهل فعبادة عن جهل
ولا يعلم اي شيء يعبد ويعلم ان التفرق والكثرة الاسماوية بالنسبة الى الاسم الجامع

وهو قوله قل ادعوا الله اولاد عر الرحمن ايا ما تدعون فله الاسماء الحسنى كالاعضاء
 في الصورة المخصوصة وكالتقوى المعنوية في الصورة الرومانية يعني ان جميع الاسماء ^{الصفات}
 امور مجتمعة في حضرة الذات الالهية كاجتماع اجزائنا في صورنا المحسوسة كاجتماع
 قوتنا واحساننا في صورها من العقل والوهم والفكرة وغير ذلك فمن شهد حضرة الجمع
 فقد شاهد في جميع الاسماء مجتمعة وعبدها من حيث الجمعية لا من حيث الانفراد
 فانه لا يصلح ان يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة ^{بها} اعضا
 لا امور منفصلة فما عر غير الله في كل معبود لان الاسماء غير المسمى من وجوه لا يفر
 هذا الا من عرف الحق بالمشاهدة فاذا كانت العبادة في كل معبود الى الله لا في غيره
 كانت مرتبة العابد مرتبة وتفاوت في ادي فاد في العابد من مرتبة من تخيل بانها ^{على} الفا
 في ادي في معبوده الا لوجهية يعني لا يعلم يقين انه مظهر للاسم الحق ولا يصدق انه اله
 بل يتخيل فلو لا هذا التخيل ما عر الجبر ولا غيره اذ لا سبب للعبادة مثل هذا غير التخيل لانه
 جهاد لا نابره لشيء اصلا يعبد عابده انه ليس بآله فاعبر الجبر الى التخيل ولهذا
 كون عبادة الجبر للتخيل لا لغيره قال الله في كتابه ثم انزلنا للعابدين للذكور والحقا
 لهم اية قل تتوهم فلو تتوهم تستوهم حجرا وشجرا او كواكب او قلوبهم من عبدهم لقالوا
 نعبد الهابا لكثرة كودهم علمهم به يعلم الابل التخيل وزعمهم ان الارباب متفرقة لا مجمعة
 في الحضرة الواحدة المعبودة لكل العابد من مكانا يقولون نعبد الله ولا اله الا الله
 فلم يتخذوا الا لوجهية لقالوا عند السؤال نعبد الله او نعبد الا الله بالاسم الجامع المعروف
 والوجهية للمعبودية لكل فاذا قالوا الهابا لكثرة المجردة علمنا انهم ما عبدوهم
 الا لتخيل الا لوجهية والاعلى الى وعلى العابد من تخيل اي لا يتخيل في الا لوجهية بل قال
 هذا على الذي ينبغي تعظيمه على كل احد اذا اسئلنا لم صلينا الى الكعبة قلنا هذا اعظم
 مفهده من المظاهر الالهية فعظمنا ما لاجل ذلك فاما عبادتنا فلا يكون الا لله

في ادي مظهر كان لا من حيث كونه في ذلك المظهر فلا يقتصر هذا العابد عبادة الحق
 في مظهر دون مظهر بل يعبر من حيث ظهوره في جميع المظاهر لعلم بالله وباسمائه فالآله
 اي ادي في العابد من صاحب التخيل عطف بيان اذ اسئل وقيل اذ كان حجرا لا في شيء عديم
 يقول في جوابه ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زكوة وهم لكثرة كون ادي قريبا والاعلى الى الله
 اي يخبر عن مشاهدته على مكان عليه الامر مخاطبا لصاحب التخيل ويقول انما الهكم
 الله واحد ظاهر في جميع المظاهر لا الهة متعددة متفرقة فلا تسئلوا الى غيره اي انقادوا بغيره
 حيث ظهر اي في ادي مظهر فلا تقتصر ومظاهره الى اصنامكم واعلموا ان جميع الاشياء
 كلها مظاهره واعبروه من حيث ظهوره في جميع المظاهر ولما فرغ عن ذكرها وجعل
 اراد ان يشرح في بيان اشارات نوعهم في عاينه لقومه واورا اية مناسبة لما قبلها في العينة
 كينفي عليها بيان اشاراته ثم فقال وبشر المخبتين الذين خرجت ناطقهم اي طفت فخالوا
 الهها ولم يقولوا طبعية يعني كانت طائفة من عباد الله طفت ناطقهم بحيث لا يصدق
 منهم من اناروا الطبيعية شيئا فظهر لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية
 فخابوا عن طبائع الاشياء ولم يميزوا الا الله والماء كونه ولم يروا الماء كونه ولم يدركوا الطبائع
 فاذا اسئلوا عنها اخبروا بما شاهدوا من انار الا لوجهية فخالوا الهها ولم يقولوا لطبيعة
 اي حجرا وشجرا وغير ذلك من الطبائع ولا يقولون محلي الذي ينبغي تعظيمه اذ لم يروا
 غير الا لشيئا بغلبة تجلي الذات حتى اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الهها اشار نوعهم
 في عاينه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع في الدعوة مع قومه للناسبة القورية
 بينهما في اسناد الا لوجهية الى الطبائع فذكر عاينه ثم بالمفهوم الاول على المشركين
 وبالمفهوم الثاني على هذه الطائفة الشريفة يعني هذه الدعوة تدل على كبرها
 الكبر لا كبر فاما لم يقولوا المخبتون الطبيعة بل قالوا الهها وراضوا كثيرا اي المحجبين
 من اهل العالم كاخلاص من يعبد الاصنام بقولهم لا ندرن الهكم اي صيروهم

انقادوا

حيث
 اى اعطاهم خيرة لجهل يقولهم الهاء في تعدد الواحد بالوجود والنسب فلا يعلمون ان
 الهام واحد حقيقى والكثرة التفرقة كاعضائنا في صورنا المتسوسة فخير واخى علمه فوقعوا
 في علمه فوقعوا في حيرة بسبب اجتماع كلامهم فكانوا اى المختلين ظالمين بوجهين ظالم لانفسهم
 باطفاء مقتضيات انفسهم من القوى بالمجاهدة وظالم لغيرهم بايقاعهم في حيرة الجهل
 بسبب قولهم الهاء ولم يقولوا طبيعة فديهم نوح ثم بذلك على زيادة حيرتهم في العلم يقولون
 ولانزال الظالمين لانفسهم فكان المراد من الظالمين في دعاء نوح هم الظالمون في قوله تعالى
 ففهم ظالم لنفسه لذلك وصف بقوله المصطفين الذين اورد الكتاب وهو قوله تعالى
 ثم اوردنا الكتاب بالذين اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم
 سابق بالخيرات فهم اى الظالمون لانفسهم اول الثلاثة فقدم على المقصد والسابق
 فكان الظالمون لانفسهم اهل الناس واعرفهم فاشار نوح في دعائه لقومه بلسان الله
 الى هذه الطائفة فقال ولا تزد الظالمين الا فضلا لا الاجرة في العلم حتى لا يقولون انها
 ولا يتخبروا القوم في تعدد الواحد بالوجود فدعا نوح في هذه الطائفة ازيد الحيرة
 في العلم بالله بصورة الضلال وهو ما دعي به الحمدي بقوله زدي في ذلك تحيرا فان اردنا
 التحير في الله لا يكون الا عن زيادة العلم وهو في حق الظالمين لانفسهم من آفة محمد
 بلسان الحمدي وجاء ما اشار نوح في حق قومه صريح في قوله كلما اضاء لهم اى كلما اخل
 الله لهم باسمه النور مشوا في ظلمة فبذلك سبب ضياء هذا النور الى حضرة جنابه واذ انظروا
 عليهم اى اذا تبصروا منهم ضياءه ونفى عنهم الظلمة والجلالة عليهم فامواجيا ري
 فكما ازدادوا علمهم زادت حيرتهم هكذا حالهم الى اخر عمرهم كل ذلك اول الثلاثة
 من كل آفة لا يختصل آفة دون آفة فلما انجز كلامه الى الخيرة وكان مقام الخيرة على المقامات
 وشرها شر الى بيان مرتبة الحار واوله فقال فالحار كالدور والكرية الدورية
 حتى القطب وهو الذي مدد الوجود عليه وهو الحقيقة الحمدي فطلب العالم فالوجود دورى

فاذا اذ الحار حول القطب فلا يبرح منه اى لا ينزل ولا ينقل من القطب لاننا
 تولى برى وجهه في دائرة الوجود ويرى ان مطلوبه موجود وهو مقام الوصل
 من اهل الله وصاحب الطريق المستطيل ما اخرج عن المقصود طالب ما هو في اى نفسه
 في ضايع وزعم انه يصل الى مطلوبه مجرد اعم الظاهر فهو صار في عم فيما لا يمكن حصوله
 صاحب خيال اليه اى الى الخيال غايته فهو وصل الى ما يتخذه نفسه لا الى مطلوبه فلا
 اى لصاحب الطريق المستطيل من والى وما بينهما اى كماله وانتهى ومسافة ما بينه
 من نفسه وانتهى الى قيامه ومسافة ما بينه فلا يصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو
 طريق العبادين من اهل الظاهر فهم يسوا من الحارين الذين نحن في بيانهم وصاحب الحركة
 الدورية لا بد له في حركة فيلزمه من نصب باضمار ان ولا غاية لمشاهدة مطلوبه في كل
 مظهر ولا نهاية للظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة فتحكم عليه الكفاية عن الانتهاء فلا يفتا
 الحركة الدورية الوجود الا في الاطراف بما تلب الوجود كلها فهو يشاهد مقصوده فيها وهو
 جوامع العلم والحكم وهو محمد ثم مقام الخيرة جامع لجميع لطائف الالهية والحكم الربانية فاشاد
 نوح في دعائه الى هذا المقام بقوله الا فضلا ثم رجع الى الاشارات بقوله في حق قوم نوح
 مما اوى من اجل خطيئاتهم فربى الى خطايا ما بينهم وهي مجاهدتهم في السلول بالاعتدال
 حدود او امر انفسهم فغفوا بسبب ذلك في جوار العلم بالله وهو اى جوار العلم الخيرة فادخلوا
 نارا اى في نار الجنة في عين المآل وهم العلم وجاء كون النار في الماء في الحمديين واذ الحار سجد
 سجدت النار اذا اوقدت فكان الحمديون داخلين نارا في جوار العلم بالله فاذا دخلوا نارا
 في عين المآل فلم يجدوا هذا القوم في وقت ادخالهم النار في عين المآل هم اى لانفسهم من
 الله انصارا فكان الله في ذلك الوقت عين انصارهم لانهم لم يروا في ذلك المقام الا انوار
 الالهية لانهم يشاهدون الحق في جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئا وهذا هو المعنى
 العينية فاذا كان الله عين انصارهم فذلكوا قديا اى في الله الى الابد فلم يحجبهم من هذا المقام

طلب
 عز وجل النور والبر الطاهر

بنى ما دعا عليهم بقوله رب اغفر لي اي استرني واستر من اهل عطف تفسير
 لقوله اي استرني اي استرني من اهل بائنا ذلك حتى تلك اهل اهل القوم
 ابدى عاني عليهم ندع عليهم بالاستر لا يضلوا عباده ودعا نفسه بالاستر كي يجل
 قدره لان مجهول القدر من اهل علو المراتبة فيجهل مقامه وقدره بحيث لا يطلع احد
 غيرك على مقامه ولا يصل اليه كما جهل قدره في قولك وما قدره الله حتى قدره فدعا
 نفسه من كنهه مقامه مختصا الله حتى آخر معرفته بحيث لا يسوع غيره وذلك من عظمة
 نفسه وكوثر من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة ومن دعا حتى اي قاي وهو
 الرقابة مؤمنا اي مصدقا ما يكون فيه اي في القلب من الاخبارات الالهية وهو ما يجعل
 في القلب ما حدثت اي خبرت به انفسها اي نفس النفوس قايست القدر باعتبار النفوس والنفوس
 من العقول والمؤمنات من النفوس ولا تزد الظالمين ما حوز من الظلمات اهل العطف
 بيان للظالمين المكنين خلف الجبال الظلمانية الالهية اي هلاكه قاي فاذا اهلكوا فلا يكون
 نفوسهم لشهودهم وجه الجنة وزم اي من دون انفسهم وما اشار البرنج في دعائه
 بالتبارك في الجحيم ينزل كل شيء هالكا الواجهة والتبارك الهلاك فالظالمين ههنا غير
 ما ذكر في الاول وهذا اعني من الاول لذلك دعا في حق الاول بزيادة الخيرة بقوله الا
 ضلوا اي خيروهم فليخبروا وتخير من بقاء الوجود وفي الثاني بزيادة الهلاك
 بقوله التبارك اذ هم الهالكون المتخلصون عن قيد الخيرة اذ لا وجود لهم بسبب حلاكم في الله
 فهو اعلى من الاول في مقام الفناء وان كان الاول اعرف في مقام العرفان هذا كله
 ما وقفت عليه من اسرار نوح ثم ومن اراد ان يقف بتمامه على اسرار نوح ثم فعليه
 بالتدبر في تلك نوح وفي الشمس وهو الوقوف على اسرار نوح او تلك يوم عذوري
 القنولات الموصلة لنا فاما ما ذكرته من اسرار نوح لم تذكر ههنا **الاسرار**
الاسرار اي حكمة تقيس الله تعالى عن كل ما لا يبين بحضرة مودعة في روح هذا

البنى وفي القديس ما لفته ليست في المسحوق فتدبر ادريس ثم انشد من تلو نوح
 لذلك لم ينم ستة عشر سنة ولم ياكل حتى نوى عقلا مجرد او فاعلا الارواح للجنة
 وللا بكة ورفو كنهه مكانا عليا وما كان العلو من لوازم القديس وكان معرفة
 القديس على التفصيل موقوفة على معرفة العلو وقال القديس في حق ادريس ثم ورفعا
 مكانا عليا شرع في بيان العلو فقال العلو يتشبه بالواو بستان لا يمكن تصور العقل
 بدون اضافة اليه شي اخر يكون النسبة جزا من مفهومها عاقل مكان وعلو مكانة فعلا
 المكان قوله تدبر في حق ادريس ثم ورفعا مكانا عليا واعلى الامكنة بعلو المكانة المكان
 الذي يدور عليه عالم الافلاك وهو تلك الشمس وفيه مقام روحانية ادريس ثم تحت
 سبعة افلاك وفوق سبعة افلاك وهو اى فلك الشمس الخمس عشر وهو في الافلاك لذلك
 كان وسط الافلاك فالذي فوقه فلك الامر وفلك المشتري وفلك كبري وفلك الكواكب
 والافلاك الاطلس المتحرك بالحركة اليومية فلك البروج وعطف بيان للفلك الاطلس فلك
 الكسوف وفلك الكوثر والذى دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر واكثر الاثير
 واكثر الهواء واكثر الماء واكثر التراب وتفصيل ذلك مبين في علم آخر علم الهيئة وذلك
 اكتفى بذكر الاجمال ولم يفصل ما فابقناه على ذلك من حيث هو اى فلك الشمس قطب
 الافلاك رفيع الامكنة بعلو المكانة فلك الشمس اعلى الامكن بعلو المكانة لا بعلو المكان
 فقولنا يرفع الامكنة خبر خريف العلم به فكان هو اى ادريس ثم يرفع المكان الذي اعلى
 الامكن بعلو المكانة اى كان ادريس عاليا بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة وصف
 مكانة لانه اذ ما ثبت بالنقل الى كنهى ادريس ثم الاعلو المكان لا علو المكانة ولا يلزم
 من ثبوت علو المكانة ولا يلزم من ثبوت علو المكانة مكانة ثبوتها كنهى ثبوتها كنهى
 المكانة بالنقل وما علو المكانة فهو لنا بالنقل الى كنهى اعنى التحريز قال القديس ثم وانتم
 الاعلون والله معكم في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان لانه المكان وما قال والله معكم

علمنا ان المراد من قوله وانتم الاعلون اثبات علو المكانة لنا لتعاليه عن المكان
دون المكانة ولو كان المراد علوا بالمكان لزم اثبات ما هو من خواص الاجسام الخفية
عن ذلك فحلوا الحق لا يكون الالوهية وعلونا قد يكون بالمكان وقد يكون بالمكانة وقد يكون
بهما وما خافت نفوس العالم انما يعني ما علمتموه ان نفوس العالم خافت بسبب هذه الالوهية
ان لا يكون لهم نصيب من العلو المكاني لانه لما اتبع الخطاب بقوله ولله معكم علوان
ليس المراد العلو المكاني الذي يتباح اعمالهم فكانوا خادعين عن الخطاب فصاحت اعلمهم
فخافوا فلما خافوا اتبع المعية بقوله ولله معكم اعمالكم لازالة خفيهم وتسليمهم فالعمل
يطلب المكان كما في اديس من تدرك بشيرة بالارضات والاعمال الصالحة حتى رفعة
مكانا عليا جزاء عن اعمالهم ولم يكن له علو المكانة بالنقص لما ان ذلك بالفناء في الحق
واديس لم يكن له الفناء فاجمع الله بين الرقيتين بالنقص والعلم يطلب المكانة فمن كان
عليها بالعلم فله علو المكانة ومن كان عليها بالعمل فله علو المكانة فجمع الله بين الرقيتين
بالنقص علو المكانة بالعمل وعلو المكانة بالعلم هذا الجمع في الذكر الاخر فان علو المكانة
يختص بولاية الامور وان كان جاهل الناس فعلمنا ان العمل يطلب علو المكانة في الذكر الاخر
وعلمنا ان العلم يطلب كذلك فاما ان علونا في الذكر الاخر بالعلو المكانة فهو على
بعلو المكانة اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء في الله الا بالعمل الموجب له الالمجزة
وليس كل من كان عليا بالمكانة علوا بالمكانة كانهما فانهم في اعلى الجنان وليس لهم
علو المكانة لان اعمالهم لا تطلب العلم والله بل يطلب المكان العلى فاعلموا انهم
علي حجب عليهم وما قال والله معكم اثبت لنفسه ما اثبت لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا
شريكا لنفسه في اسمه العلى فكان علو بتعا بالمكانة كعلونا فانهم تنزيها عن الاشراك
ذاورد الشيخ آية التنزيل بقوله ثم قال تنزيها لا اشتراك بالمعينة سبحانه اسم ربك الاعلى
عن هذا الاشراك المعنوي اي الاشراك الذي يعنى ان العلو كما ثبت للشيء لذاته

افضل العلم على العمل

كذلك

كذلك يشهد المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الآية السابقة فلما قال سبحانه
اسم ربك الاعلى علمنا ان علوه لذاته وعلو الموجودات كلها لالذاته بل العلو له ملكه
حيث ظهر وغيره على بعلوه فلا يقع اشتراك غيره معه في علوه باشتراك المعنى بل الاشراك
في العلو لا يكون الا لفظا ومن اعجب الامور كون الانسان اعلى الموجودات اعلى الانسا
الكامل وهو روح الاعظم المحمدي مظهر الاسماء ومانسب اليه العلو الالهي السبعية اما
بالنسبة الى علو المكانة واما بالنسبة الى علو المكانة فهو المنزلة لان العلو نسبة لا يفهم
نسبة التي شي الالوهية الاضافة اليه في آخره علو فما يحدث العلو في شي الا بالنسبة الى علو
المكان او الى علو المكانة واذ كان الانسان مع كونه اعلى الموجود يحتاج في ظهور علوه
الى المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا بعد الظهور بالعلو ولا يظفر بالعلو الا بالنسبة
الى المكان او المكانة فاما علوه لذاته وهو لله تعالى وحده لا يشترك فيه غيره فهو العلى
المكان اي كما انه ينسب اليه العلو الذي من غير اضافة وبسببه الى شي اخر كذلك ينسب اليه
العلو بتبعيته المكان والمكانة فيقال وهو العلى بعلو المكان والمكانة كما قال العلى
بعلو الذات ومعنى علوه بعلو المكان والمكانة كونه تعالى بها اليهما في اظهار هذا الاسم
فيهما ليكونا دليلين على علوه الذاتي فعلى المكان دليل على علوه الذاتي من حيث الظاهر
فيستدل به بانه ليس كل مكان عليا في الظاهر الا وهما من علوه الذاتي فهو على
بالذات على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لا على في الباطن من الذات الا وهما
بعلوه فالعلو للمكانات اختصاص من الله تعالى يعطى الله لمن يشاء الاظهار كما ان هذا
الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة فالعلو لهما من حيث الظهور وان كان لله بحسب
الذات ومعنى اتباع الحق في العلو الى المكان والمكانة ترجيح اليهما في الظاهر هذا الالوهية
المعنى يجوز ان ينسب اليه العلو المكاني واليه اشار بقوله فاما ان علوه لذاته فهو العلى بعلو
المكان ولم يقل هو العلى بالمكان لان فيه اثبات الجلو من تعالي عن ذلك فلا يتعالى عن علو

بالاشراك

المكان بل يتعالى عن نفس المكان وشار إليها سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل
يتعالى عن علو المكان فعلو المكان للشيء ثابت بالنص الالهي كما هو على الشيء استوي
أما ظهور علو الذات فيجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته وهو الوجود على المكان
لأنه ليس فوقه مكان فكان علو الوجود بعلو المكان وعلو ذلك الشيء بعلو المكان فمَنْ
العلو بعلو هذا المكان الأعلى مع أنه العلو بالعلو الذاتي وعلو المكان ثابت به أيضا
بالنص وهو كقولهم كل شيء هالك إلا وجهه لأن هلاك كل شيء وبقاء ذاته في مرتبة
ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله واليرجع الأمر كله أذ يرجع الأمر كله إليه مرتبة عظيمة
وكذلك أنه مع الله إذا انفرد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكان علو المكان
ثابت بالنصون كذلك في حق المخلوق ثابت بالنصوص فشرح في بيان ذلك بقوله وما قال
ورفعناه مكانا عليا على ما هو غير من الممكنة فجعل عليا تحت المكان عرفنا من علو
ليس ذائبا لأنه لما لم يعم مع اشتراك المكان في حد المكان علمناه أن علو مرتبة عند الله
لا مكانية المكان والآن كان لكل مكان فعلو ذلك الشيء مرتبة وهي قطعية لا فلاك
فالعلو لمرتبة القطعية أصالة والمكان تبعاً وجواب لما قولنا عرفنا أو علمنا خذ في العلم به
وإذا قال ربك للملائكة أتي بأمر في الأرض خليفة فهذا علو بالمكان لأن الخليفة
على على من استخلف عليه فكان علو لكونه خليفة لا لكونه إنساناً وقال في الملائكة
استبكرت أم كنت من العالين فجعل العلو للملائكة فعلمنا منه أن العلو لهم لا لكونهم ملائكة
فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كأمهم في هذا العلو وقال لم يعمهم هذا العلو فلما لم يعم
مع اشتراكهم في حد الملائكة عرفنا أن هذا علو المكان عند الله وأما الخلقاء من الملائكة
لا يكون علوهم الحاصل بالخلق ذائبا لأنه لو كان علوهم الحاصل لهم بالخلق ذائبا
لطبيعتهم فكان ذلك العلو ماصلا لكل إنسان ولم يعم ذلك العلو كل إنسان فلما لم يعم
عرفنا أن ذلك العلو مكانة ولما فرغ عن بيان علو المكان والمكانة شرع في بيان

علو الذات بقوله ومن أسمائه الحسنى العلي على من ومائة الأهل لأنه من أسمائه الذاتية
فلا يستدعي الإضافة فإذا كان عليا ومائة غيره فهو العلي لذاته أو هو العلي
عن ماذا أي عن أي شيء اكتسب العلو وما هو أي ليس ذلك الشيء إلا هو أي لا غير الحق
لا غير فإذا كان ما استفاد الحق منه العلو غير الحق فعلو نفسه وهو الحق من حيث
الوجود عين الوجودات وإن كان كل واحد منهما متمازا بالوجود والامكان فلا يكتب
العلو عن غير معنى كون الشيء من حيث الوجود عين الوجودات اتحاده في حقيقة الوجود
كما اتحاد في العلم والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقا وأنه
محال فإذا كان الشيء من حيث الوجود عين الوجودات فالمسمى محدثا من حيث الوجود
هي الحقيقة لذاتها وليست من حيث الوجود إلا هو أي العين التي هي الحق العلي بالعلو
إضافة أذ للمضاف إليه ليس العين المضاف من حيث الوجود نكل موجود من هذا الوجه
فهو العلي لا علو إضافة وإنما كان الشيء من حيث الوجود عين الوجودات لأن الوجود
التي لها عدم الثابتة في أي العدم ما شئت لم يمتد من الوجود فهي باقية في العدم بعد
ظهور الوجودات على حالها الأول من غير تغيير فالإجابي المراتب للمازاة العلوية ثم
في علمه الأزلي لا تزال أن يكون معلوما بدمع نور الصور أي مع تكثر الصور في الوجودات
فالوجود حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة في ذات واجب الوجود فالذات
واحدة والوجود حقيقة واحدة فاما كان الوجود الحقيقي الأول حقيقة فبأن الوجود
انعكاس ذلك الوجود الحقيقي في المراتب للعلوم وعكس الشيء عين ذلك الشيء كصور
في المراتب المختلفة مع ذلك واحد هي عين هذه الكثرة لا وجود لها وهي نسب تحصل
من ظهور في المراتب المختلفة والعين أي الوجود الحقيقي واحد من المجمع أي كان
من جملة الوجودات التي هي عكسها وكان من حيث الوجود ثابتا في المجمع لا خارجا
عنها فاما كان للوجود الحقيقي من جملة الوجودات الأول فوجود الكثرة في الأسماء أي في مظهر

الموجود الحقيقي وهي الاسماء النسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومه وهي اي
النسبة امور عديمة لا وجود لها في الخارج وليس للوجود بالوجود الحقيقي في الموجودات
الا عين الذي هو الذات الالهية الظاهرة في راي الاعيان فهو الحق العلي لنفسه
لا بالاضافة اذ لا يخرج حتى يضيف اليه فما في العالم من هذه الحقيقة علواضافة اذ الاضافة
تقتضي التباين ولا تغاير من هذه الحقيقة وفي هذه الحقيقة الوجود للحق وانك مرارة
واما اذ كان الوجود للحق من ذلك حكم اخر واليه اشار بقوله لكن الوجود
الوجودية متفاضلة بعضها على بعض فان محمد دم وجه من الوجود الوجودية متفاضل
على ما يلحق فالحق هو الحق بالاضافة على تفاضل عليه محمد دم فعلوا الاضافة وجود
في العين الواحدة وهي ذات الحق من حيث الوجود الكثرة وهذا باعتبار الغيرية فكان الوجود
عينه من وجه غيره من وجه واليه اشار بقوله كذلك اي لاجل هذا لا اعتبار في قول
فيدي في حق الحق هو الحق عين جميع الموجودات لا هو ليس الحق عين الموجودات من حيث
الوجود الكثرة وكذلك انت اي الموجودات غير الحق من حيث الاحدية الذاتية لانت
اي موجودات ليست عين الحق من حيث التعينات الخلقية وقد اورد على هذا
المعنى نقل عن كبار الاولياء فقال الجليلي رحمه الله وهو وجه من وجه الحق ولسان
من السنة اي وجوده وجه من وجود الحق ولسانه وجه من وجود السنة التي
ينطق اي يجنب لسان الحق عن نفسه اي عن مرتبة ومقامه في مرتبة العلم بالله
بان لا يعرف الا بجميع الاضداد في الحكم عليه اي على كنهه اي بالاضداد ثم بعد ذلك
حكم عليه بالاضداد فقال هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهذا حكم عليه بالاضداد
واما جمعه فقد اشار اليه بقوله فهو عين ما ظهر وهو عين ما بطن في حال ظهوره فقد جمع
الظاهر والباطن من جهة واحدة وهي حال الظهور ومائة اي دعا في العالم من براهينه
اي غير الحق اذ كل من براهنه غير الحق فيقول ثمة خبر ما وغير اسم ما مائة من يطق الحق

عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى ابو سعيد الخراساني من هذا الوجه وغير ذلك من
اسماء المحدثات اذ المسمى باسماء المحدثات 2 عيل في كما ان الصور المختلفة الحادثة في الالبا
باني اسماء سميها لا يسميها الا صاحب هذا القول لان من سمي بهذه الاسماء 2 صاحب
هذا القول وبعد ايراد قول المراسع في بيان الاضداد واحكامها بقوله يقول الباطن
لا اذ اقال الظاهر انا ويقول الظاهر لا اذ اقال الباطن انا يعني اذ اقال الواحد الشك والحق
هو الظاهر قال ذلك المنكر لان جهة بطونه واذا اقال ذلك المنكر هو الباطن قال هو لا جهة
ظهوره فقد حكى المنكر على نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والاخر والظاهر
والباطن وهو بكل شيء عليم وهذا الحكم في كل ضد والحال ان الشك من هذا الكلام واحد هو
عين السامع اذ لا يخرج في هذه الجمعية والتسامع والمنكر واحد وورد على بيان هذا المعنى
قول الرسول لم يسئل فهمه على الطالين بقوله يقول النبي ثم وما درئت به انفسها الحديث
قال ان الذي تجاوز لاقتى احذت نفسها ما لم ينكم او يعمل فمى النفس المحدثه اي تنك
وتنكر السامعة حديثها اي كلامها العالمة بما احذت به نفسها والحال ان العين واحدة
وان اختلفت الاكاد عليه ولا سبيل للاجهل مثل هذا فانه اي الشان يعلم كل انسان
من نفسه بسبب مرجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم في كل انسان وهو حال
ان الانسان صورة ملقى وهي استدلال من الاثر الى المؤثر ولزيادة تفصيل هذا المعنى
وايضاحه اورد العبد فقال فاختلط الامور بعضها مع بعض وظهرت الاضداد بالوجود
اي بوجود الواحد في المراتب المعلومه فاجد الواحد العبد وهو نظير لاجاد الحق العالم
وفصل العبد الواحد وهو نظير لتفصيل العام الحق واحكامه وامانة اذ الواحد وجد
بنكره العبد والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومه مثل الاثنين والثلاثة فكانت
مراتب العدد كلمة مراتب الاحاد يظهر فيها بنكره فهو عين واحد يختلف عليه الاحكام
بحسب المراتب فان صورة الثلاثة مثلا واحدة ومادته هو نكر الواحد واحدة

واحدة والآخر معدومة في الخارج فلا موجود في الخارج الا عين واحدة وما ظهر حكم العدد
وهو تفصيل الواحد بالعدد لانه عرض غير قائم بنفسه يقتضي محلا يقوم به وهو ^{الموجود}
المعدود وللعدد منه عدم أي معدوم في الحس ومنه موجود في غير ذلك لعدم الشيء من حيث ^{وجود}
الحس وهو موجود من حيث العقل فلا يقتضي العدد لظهور حكمه الا المعدود سواء كان موجودا
في الحس وفي العقل والعيان وهي الصور العينية بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا بالمجردات
الخارجية او بالموجودات التي لا وجود لها في الخارج فلا بد من عدد يفصل الواحد في المراتب
المعدومة ومعدود لظهور حكم العدد ولا بد من واحد ينشئ أي يجد ذلك العدد فينشأ ^{العدد}
ذلك الواحد تفصيلا بسببه أي بسبب ذلك العدد فظهر به كيفية إيجاد الشيء فاذا كان
الواحد وجد العدد والعدد يفصله ففيه اعتبار ان كان كل مرتبة أي فالاعتبار
ان كل واحد من مرتبة لعدد حقيقة واحدة ممتاز عن الآخر كما التسعة والعشرة مثلا ^{العدد}
والأكثر الى غير نهاية ما يجمع أي ليس هذه المراتب يخرج جمع الاحاد فقط بل ينظم اليها ما ^{ينظم}
الامتياز ولا ينفك عنها أي عن هذه المراتب اسم جمع الاحاد اذ هو ما به الاتحاد فان الاثنين
حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة بالعام ما بلغت هذه المراتب لا ينفك عنها الجمع الاحاد
مع امتياز كل واحد منها عن الآخر فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق وان كانت أي
وان اعتبرنا انها حقيقة واحدة مع قطع النظر عن ما به الامتياز عما أي الذي يميز واحدة
هذه عن ما بقي وهذا نظير اعتبار الحق بالخلق فكان الاثنين في الواحد والثلاثة عن
الاثنين فكل المراتب في الواحد وغيره الآخر وليس هذا الاعتبار اعتبارا محضا
بل هو مطابق بما هو الامر عليه وعلى كلا التقديرين فالجمع يأخذها أي يأخذ عينا واحدة
كالواحد فيقول بها أي يتكلم بتلك العينة الواحدة فالباء للصلة منها أي ابتداء تكلمه ^{هذه}
العينة الواحدة ويحكم للجمع بها أي بهذا العينة الواحدة عليها أي على هذه العينة الواحدة فاذا كان
العام خذ عينا واحدة والقول بها ومنها والحكم بها عليها فلا شيء في كل مرتبة خارجا

عنها فكان عين الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة فالوضع عين المحمول والمحمول
عين الموضوع فما كان محكوما عليه بالاثنتين والثلاثة والاربعة الى غير نهاية الاعيان واحدة
فهو المستمى باسم المحدثات بحسب المراتب وهو قول الخازن والعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة
واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة واربعة في مرتبة وهكذا في كل مرتبة فما جرى هذه الاحكام للثلاثة
الا على عين واحدة قد ظهر في هذا القول أي في قوله فالجمع يأخذها عن مرتبة مفردة وهي مرتبة
الواحد ومرتبة الاثنين الى العشرة وعشرون وثلاثون واربعون وخمسون وستون وسبعون
وثمانون وتسعون ومائة والنفذ دخلها التركيب كما دخل فيما بين التركيب نحو واحد وعشرون
عشر وغير ذلك فعلى كلا التقديرين فانتقل أي ما زال ثبت غير ما أي غير الذي هو منقول
لانه فانك اذا قلت واحدا فقد انشئت الواحد واذا قلت اثنين فقد انشئت الاثنين ونشئت
الواحد واذا قلت ثلثة فقد انشئت ثلثة ونشئت الواحد والاثنين مع ان الاثنين والثلاثة ^{يمكن}
بدون الواحد نشئت ما نشئت في كل المراتب من عرف ما قرناه في الاعداد وان فيها عين شيئا
علم ان الحق للخلق هو خلق المنة من وجوه كذا للخلق المشبه هو خلق المنة من وجوه وان كان تمثيل الخلق
من الخلق من وجوه وهو وجوب الخلق وامكان الخلق فالامر الخلق المخلوق من وجوه والامر
المخلوق الخلق من وجوه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى الخلق ومنهم من يرى الخلق ولا يرى الخلق
ومنهم من جميع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو حمل الناس والمراد الاكمل قد فاز الحقيقة في مرتبة
العلم بانه التي ليس للمخلوق فوقها مرتبة وعلم ايضا ان معنى كذا الخلق في الخلق اتحاد الخلق
في امر كلية كالوجود والعلم والحياة وغير ذلك وغيره امتياز بامر مختص كالوجوب والامكان
وهذا بعينه هو مذهب اهل السنة لانهم ما قالوا ان الحق مطلقا عين المخلوق حتى في الخلق
كل ذلك الامر الخلق يحصل من غير واحدة لا من عين واحدة بل في نفس الامر هو أي الامر للمخلوق
من حيث هو مرتبة واحدة ذاته العين الواحدة أي عين الحقيقة الواحدة وهو العين الواحدة من حيث
اسماؤه وصفاته ^{العين} التي هي الخلق المختلفة فاني الكون والآل في مجوزان بل هو معناه

اي الامر المخلوق من حيث اختلاف القوت عليه العيون الكثيرة لكن الاول انبى الى المقام لا بل لا
يقول لا بل اضرب عن الكلام الذي يشع المغايرة ولا يكون الاضداد الباشات ان ليس في الوجود
الالحق وهذا الحق ثابت في الاول ومن الثاني فانظر ما الذي اشار الى اهتمامه في بيان الحق
وحث الطالب الحق على طلبه قال ولما ابراهيم باليت فاعلم ما توهم وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد
ما فعل بالمرشد الا بالمرئيات الواجب على المرشد ما فعل الا بالمرشد والولد في اية كاس وجهه
فما الى الولد ينجح سوى نفسه ودره بدع عظم فظهر بصورة كسوف في عالم الحسن من ظهور في عالم
الزوايا بصورة انسان وهو ولد ابراهيم فظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من غير اللد
فلا امر واحد يظهر بصورة الكسوف والولد والولد في غير ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر غير الا
بهذا الاعتبار وخلق منها زوجها فاذا خلق منها فاما ك آدم سوى نفسه منه الصاحبة والوارث
والامر والعد في العدم ولا شيء في العدم غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا في الطبيعة
ومن الظاهر منها استقامت اى اخبر في في شيء اى وما ادر كنتم اى شيء هما وما رايها
بما ظهر عنها ولا زادت بعد ما ظهر عنها ولا الطبيعة هي القوة السارية في الاجسام كلها اثار
الى ان الامر الواحد في العدم هو الطبيعة ثم بعد الاستفهام محالها ما نقلت من الجمع الى الفرق
بقوله وما استفهام الذي ظهر غيرهما وما هي غير ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك
الطبيعة غير ما ظهر منها الاختلاف في الصور بالحكم عليها اى على الطبيعة في قولنا في هذا
النشئ او هذا المزاج بارد يابس وهذا المزاج حار يابس فجمع بينهما باليسل يسمى وابل اى ظهر
الجامع بغير ذلك وهو البرودة والحرارة فظهر من الطبيعة بعد الجمع البرودة والحرارة اللذين لم نكن
قبل الجمع فاختلقت الصور بالحكم عليها فكان ما ظهر منها غيرهما وهى غير ما ظهر والجامع بين
البارد واليابس والحرارة واليسل الطبيعة فكانت الطبيعة سارية في الوجودات فاهزة بصورة مختلفة
لا بل العين الواحد التي ظهرت بصور الوجودات كلها هي غير الطبيعة فعام الطبيعة صور
والطبيعة مكنون في القوت في مراتب واحدة وهي الذات الالهية وهذا اذا اعتبر ان الوجود المخلوق

والحق مراتب له وح الطبيعة غير العين الواحد لا بل عالم الطبيعة صورة واحدة وهي الذات
الالهية التي تسمى عين واحدة في مراتب مختلفة وهذا الاعتبار كانت الطبيعة غير العين الواحد
فما تم اى ليس في هذا المبدأ الا حيرة لفرق النظر لانه بالنظر الى صور في مراتب واحدة يفرق الحق
ويختلج الحق وبالنظر الى صورة واحدة في مراتب مختلفة يظهر الحق ويختلج الحق وهذا معنى تفرق
النظر ومن عرف ما قلناه من ان الحق المتفرق هو الحق المتبسط لم يحل عدم تفرق النظر فلو ما قلناه
من ان العين الواحد ظهرت بالصور المختلفة في المراتب المختلفة فلا تفرق فلا حيرة ان تفرق
النظر يحصل من تفرق الطريق وما بينه طريق واحد وهو لا تفرق فيه وان كان في مرتبة علم اى
وان كان الفارق ما قلناه يعلم الحق من وجود كثير فان ما ذكره من التعريف الالهى يدفع عن
العارف في عرفان كل وجه الا بغير العلم منه اذا علم ما قلناه ولو كان في مرتبة علم فلم يحل
عن تفرق النظر بسبب هذا العلم فاذا كانت الحق حقيقة واحدة يظهر بصور مختلفة فليس ذلك
المختلفة للواحد الامن حكم المحل لامن جهة والمحل وهو الوجودات واحوالها هي العين الثابتة
فيها اى فيسبب العين الثابتة يتنوع الحق في الحق وهو غير العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع في الحق
فيتنوع الاحكام عليه فيقبل الحق على حكم وما يحكم عليه الا غير ما تجل في الحق وهو العين الثابتة
وما تم الا هذا اى وليس في وسع المخلوق في العلم بالله الا ما قاله فلا مرتبة في حق فاما في
عن بيان الحق واحكامه شرع في تخصيصه بالبيانات فقال فالحق الفاء نتيجة ما ذكر خلق بهذا
الوجه وهو كونه متوقفا باحكام الوجودات فاعتبروا وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر عند
وجليل القدر وعظيم الشأن والاما امر وصى بالاعتبار وليس بغير ذلك الوجه فاذا ذكرنا
وهذا الوجه هو كون الحق مرآة الوجودات والحق مختلج من عن احكام الحقيقة من يرى اى
من يعلم ما قلت عن بيان الحق لم يتخلل بصيرته وهي صفة القلب وليس يرى اى ما قلناه
الامن له البصر الذي لا يعجز في مشاهدته التي في ظهوره جمع اثنين الحق والحق وقلت الحق
عين الحق وفرق اثنينهما فقلت الحق ليس يخلق فان العين واحدة وهي كثيرة فيقبل الحق

والفرد لا ينفك في الجمع بل فرد ولا تترك في الجمع في التفرقة بل جمع في التفرقة
وفرد في الجمع فان من فرق فلم يجمع في عين تفرقة وجمع لم يفرق في عين جمع فقد تفرقا
نظروا فائمة الآية وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا ثم رجع الى ما كان بصدده فقال العلي
لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستوفى به اي بسبب ذلك جميع الامور الوجودية كالمرآت
الخارجية والنسب العربية كالامور التي لا وجود لها في الخارج وهي الامور الكلية الشاملة
لجميع الموجودات كالوجود والجمع بحيث لا يمكن ان يفوتها ان يكون صاحب الكمال نعمتها
اي من الامور الوجودية والنسب العربية وسواء كانت للعت حمودة عرفا وعقلا ونفعا
او مضمومة عرفا وعقلا ونفعا كلها قائم به ووجوده بالاجادة وليس ذلك الكمال الاستغنى
الاسمي كذاتية وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع الاسماء ولما غير مسمى لثمة خاصة مما هو
محموله اي مسمى لثمة او صورة فيه اي او كان غير مسمى لثمة مما هي صفة ظهرت في مسمى لثمة خارا
ناظر الى صفات لثمة ليست غير لثمة من وجه فان كان محمولا اي وان كان ذلك الغير يظهر
المسمى لثمة فيقع لتفاضل لثمة ذلك العلويين محمولا ومحمل بقدر تعيينه من الاطراف وان كان
صورة فيه فذلك الصورة اي فذلك الصفة القائمة بذات المسمى لثمة عن الكمال الذي اتي به صاحب
الكمال الذي لم يسم لثمة لانها ايان هذا الصفة عين مظهر هذه الصفة فيه وهو المسمى لثمة وكان
لها العلو الذاتي لا اتحاد الصفة مع الذات فاذا كانت تلك الصفة غير المسمى لثمة خاصة فالذي
مسمى لثمة من العلو الذاتي هو الذي كمال الصورة التي هي غير المسمى لثمة ولا يقال هي محمولا ولا هي
غير واي لا ينزل اهل النظر هو ولا هو غيره ولما اهل الله فذكر الوحي هو ولا هو غيره من غير تعيين
وقد ثبت بانواع التام بن قسمي وهو كبر الاولياء في خلقه وهو كمال المسمى لثمة بجميع التعالين
احصا ان يكون التصف والاسم غير الذات من وجه وغيره من وجه بقوله ان كل اسم الذي
كالقادر والمريد وغير ذلك يسمى جميع الاسماء الالهية كما ان مسمى لثمة يسمى جميع الاسماء
وينعت به كما ينعت المسمى لثمة بها وذلك هناك اي في بيان هذا الكلام في ذلك المقام

ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سبق له اي وضع ذلك الاسم لهذا المعنى ^{بطله}
اي وبطل ذلك الاسم هذا المعنى الموضوع له الاسم فمن حيث دلالة على الذات له جميع الاسماء
ومن حيث دلالة على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور الخي الذي
فالاسم غير المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سبق له
فعلهم من ان الصفات غير الاسماء فاذا اتممت ان العلي ما ذكرناه وهو قوله فالعلي لنفسه
المعلت انما وان علو المسمى لثمة ليس علو المكان ولا علو المكانة اي ليس سببا لعلو المكان
والمكانة وان وجد رتبة بل سبب علو ذاته فعلوه بالمكانة والمكانة عين علو الذات في ذاتها
من جهة الكمال التي استوفى الذات بها فالعلو الذاتي هو المسمى لثمة خاصة فان علو المكانة
اي العلو المكانة الذي سببه في الدنيا يختص بما في عالم الشهادة من جنس الانسداد لا يشاء
قوله علو المكان بالعلو والعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله بولاية الادراك السلطان والحكام
والوزراء والقضاة وكل ذي منصب سواء كانت فيه اهل ذلك المنصب كالعبد والعقل
والعلم والمكر والعلو بالصفات ليس كذلك وهو علو المسمى لثمة خاصة وعلو محمولا
وهو العلماء بالله فان علوهم بالصفات العلية الباقية ازل اوابدا انه وكون اعلم
الناس يحكمهم فيه من له منصب الحكم وان كان اجهل الناس فهو راعى بالمكانة يحكم السبع
ما هو علو في نفسه ولما العالم فهو علو في نفسه وذلك لا يزال عن رفعة العلم فاذا غفل
ذلك الجاهل زالت رفعة والعالم ليس كذلك **فتم كنه مريمية في لثمة ابايانية**
اليهمان هو افراده المسمى الذاتي الساري في جميع الموجودات وكان هذا غالبا في رفع العلم
لذلك طلب الحق في الظاهر التورية واساري منزلة سريان المحبة الالهية في وجوده **ان**
معنى اليهمان بقوله انما هي لخليل خلد لا تخلد اي لخليل الخليل وحسن عصف نفسه في جميع
ما انصفت به الذات الالهية كما ان الذات الالهية محيط ومحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل يحضر جميع الاسماء الالهية
واستشهد بقول الشاعر وقد تحللت ملك الروح متى ايسرت انت في وجودي ذاتي ^{عليه} ليعلي الحق في جميع اسمائه وصفاته

عليه
ليعلي الحق في جميع اسمائه وصفاته

كسريان الروح للجواني الى جميع اجزاء البدن وبه وبهذا التخلل تسمى الخليل خلية كما يقال
اللون المثلون بكسر الواو فيكون العوض بحيث جوهه اى في مكان جوهه بسبب ميران العوض
في جميع اجزاء جوهه بحيث امتياز بينه ما في الحسن وهو ليس ذلك التخلل كما كان ولا يمكن
فيه فانه لا يتخلل فيه حسا وعقلا هذا ان كان ابراهيم مدم محبوا والحق محبا له فكان الهما
وهو من زيادة المحبة الالهية بتعلق ابراهيم فكان يتخلل ابراهيم في جميع صفات الحق منزلة
تخلل المحبوب الى الخبز وجود الحب وانما ان كان ابراهيم محبا والحق محبوبا له وقد اشار اليه
بقوله او يتخلل الحق وجود صورة ابراهيم وما بين ثبوت معنى التخلل من الظاهر لغيره من
في انبائه فيه بما بالدليل العقلي فقال قل حكم على الله من صفات المحدثات وعلى العبد
من صفات الحق بضم من ذلك التخلل ولا التخلل ما مع هذا الحكم فان لكل حكم موطئا خافنا
بظهور ذلك الحكم به اوسيه اوفيه لا يتعداه اى لا يظهر ذلك الحكم بغير ذلك اللون ولا يظهر
في ذلك اللون بغير ذلك الحكم لا خصاصه ما من الطرفين ولو لا تخلل المحكوم عليه ذلك اللون
لم يظهر ذلك الحكم ابراهيم انه قد شاهدنا ظهور الاحكام والبرهان بقوله الا ترى الحق
يظهر بصفات المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وصفات النقص بصفات الذم
ولو لم يتخلل الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر من الحكم على نفسه بصفات المحدثات الا ترى
المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها الا الوجوب الثاني وكلها اى كل صفات الحق
حق اى ثابت للمخلوق وينعت للمخلوق بها ولو لا تخلل العبد الحق لما مع هذا الحكم كما بهي
ضمير الشأن يفسر قوله صفات المحدثات حق اى ثابت للحق اعلم ان التخلل عبارة
عن اشتريان وه معنى ميران الحق في العبد وجود ان ذاته وصفاته في وجود العبد مع
الحق منزلة جميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم فلما انزل
نفسه منزلة العبد فثبت لنفسه ما هو من خواص عبد فقال مرضت وجعت عينا ان
المريض والجاع ليس صورة العبد بل هو صور الرقع المتصف بصفات الله بالظاهر من

العبد بالهيكل المحسوس المشاهد فثبت صفات المحدثات في الحقيقة لنفسه بالاشتراك
نفسه بينها على انه واجب التعظيم فانه مثل الله فانه تعظيم طوله كما عظم نفسه فاقاله لا
تعظيمها للعباد فمن اعاده فوعدا الحق فمن اشبعه فقد اشبع الحق على طريق من اكرم عالما
فقد اكرم حق وهذا محصور بالانسان دون غيره لان كان ظهور الحق فيه لا يظهر ذلك الا بشت
لنفسه صفات سائر المحدثات ومعنى ميران العبد في الحق احاطة جميع ما انصف به ذات الحق
بحسب استوراده وقرن مع هذا المعنى بقوله وحصره بغير قول التخلل فانه ينظر الانصاف
كيف عادت مسائل الفقه بتوجيهها الى سيرة الاولين من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم بحقيقة وبرك
على ثبوت صفات المحدثات الحق قوله في المحدثات فثبت لله عوالم الشان من كل عام محمود
لاختصاصه لنفسه واليه يرجع الامر كله فاذ كان رجوع الامر اليه كدفع فاعلم ما اذم قد
على بناء المجهول وما تنمى وما في العالم الاممود او مضموم بمعنى ان الامر ما محمود في حق
وكل منها يرجع اليه من حيث الوجود اما المحدث فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمدا
واما المزموم فمن حيث ملكوته ونسبة الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئته مزموم
فما في العالم مزموم من هذا الوجه فثبت للحق الاملاك صفات المحدثات لا صورته بالحسنة
والله بالملكوت هي الصفات التي تكون منشأ خلق صفات المحدثات فلكون المزموم
محمود ومظهر وثابت للحق ومن هذا الوجه كما من كمال الالهية ومن حيث صورته
حدوته وكما انه نقص لا يمكن ان يكون صفته توه كان الحق محمود بالملكوت الذي لا يلزم
من ثبوت ملكوت الذم له ثبوت له كما لا يلزم من حدوته تعلق العالم حدوث العلم
فلكون كل شئ حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشئ ومن حيث نسبة وضافته
الى الله وقرن ما هو اسم من اسما الله وصفته من صفاته فالمراد بقوله صفات المحدثات الحق
ملكوت الصفات لان نفس الصفات التي لما ورد النص على الظاهر اخرج كلامه على طريق النص
فظهر الحق بصفات المحدثات بناء على ان الملكات ثابتة على عوالمها ما ثبتت راجحة من الوجود

فما يوجد لها الاضافة وجود الحق اليها فظهرت هذه الاضافة بصفات المعبودة او المذمومة
وانصفت اضافة الوجود بتلك الصفات للمذمومة والذات مع صفاته منزلة عن هذا
وهذا معنى قولهم صفات الخيرات حق الحق اعلم انه ما تخلل شيئا الا كان ذلك
المخلل اسم فاعل محمول في المخلل اسم مفعول فاما المخلل اسم فاعل محمول بالمخلل اسم
مفعول فاسم للمفعول هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور وهو اي الباطن
غدا له اي الظاهر كما لما يتخلل الصفة فترتبة اي بالما وتنتسج تلك الصفة فان كان
الحق هو الظاهر فالتخلل مستور فيه فيكون الحق جميع اسماء الحق قوله سمع وبصر وجميع
واذا كانت عطف بيان لقوله جميع اسماء الحق هذا نتيجة من الفرائض فساد العبد
في ذلك الغفام في مرات وجود الوجود وجود الحق ويرى الحق يسمع به وبصيره وكان الحكماء
كلها الحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى له لعباده باسمه الباطن وح كان العبد باطنا
والحق ظاهرا واذا كان الحق هو الظاهر فالحق مستور وباطن فيه اي في الخلق فالحق يكون في الخلق
وبصر وبه ورجله وجميع قواه اي يرى العبد ان الحق قواه الظاهرة والباطنة فاختبر الحق
عن ذلك الغفام على حاشية العبد والآن لم يكن الحق بدار ولا جله في نفس الامر كما ورد
في خبر الصحيح كنت سمع وبصر هذا اذا تجلى الحق للعبد بالاسم الظاهر فيرى العبد وجود الحق
لحق فسادات الاحكام كلها ثابت لنفسه وان الحق بسبب له ظهور الاحكام من العبد
نتيجة من التوافق هذه ان اعتبار الذات الالهية من حيث الثبوت والاضافا والمعتبر
الذات مع جميع الصفات ثمرات الذات لو تعوت عن هذه النسب لم تكن كلها اي تظهر
الوحيته وهذا النسب الى الصفات الالهية التي تنسب للحق كالحق والرازق وغير ذلك
من الصفات الاضافية احدها اعياننا اي ظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات
فنحن جعلناه ثما الوحيته التي اي نحن بعبوديتنا اظهرنا معبودية كما اظهرنا باعنا
فخارجية الوحيته وهي انصاف جميع الصفات وجعلنا بمصنوعيتنا ما نفاذا لم يكن

قرب الغرائض والنوافس

فظهر الصفات الوجودية فلا يوفق الحق من حيث الصفات حتى نعرفه ونوقف معرفته التي حيث
الصفات المعرفة وجودنا كما نوقف ظهور الصفات الى وجودنا قال اسم من عرف نفسه فقد
فقد ربط معرفته التي الى معرفة النفس وهو العلم بالحق بالله وذلك على ان الامر كما قلناه فلا يعلم
الحق من غير نظر الى العالم فلا تطلب انت معرفة الحق من غير نظر الى العالم لئلا تقع في الغلط فان
الحق هو الله وهو ابو علي ومن تابعه واباحامد وهو الامام الغزالي ومن تابعه ادعى انه والغير
للتان يوفق نفسه من غير نظر الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات ذرية اربعة لا كلام ولا نزاع فيه
واما كلامنا في انه لا يوفق انما انه حتى يوفق لما لو هو في طهارة الدليل عليه اي على الا انه في
لم يوفق المدلول واثباته في ذلك بقوله يعرف نفسه من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات ذرية
اربعة فاثباته عند الشيخ بدون النظر الى العالم ثم يورد هذا اي بعد معرفته الحق بالعالم وهذا
اول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى الموثر ولا توقفه على الكشف لذلك قال
في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوحيته فان
من الاثر الى الموثر يوصل الى هذا الكشف على معنى انه استدلالنا بوجودنا الخارج الى اعياننا
الثابتة لانه اثره واستدلالنا باعياننا على الوحيته وهو صفات كنهية واسماء استدلالنا
باسمائه وصفاته على انه تمت مرتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا الثابتة
عين الصفات ولت الصفات هي الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى الوحيته
لا العالم بل العالم مرتبة انصاف الوجود فيه بالتجلي الاسمي كما ان كانت فان الذات ليست دليل
على وجود الرائي بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرائي التي هي عين الرائي فان الرائي
عين الدليل على نفسه ويعطيك الكشف ان العالم ليس التجلي في صور اعياننا الثابتة
التي تستحيل وجودها في الخارج بدون اي بدون ذلك التجلي ويعطيك الكشف ان الحق
يشق ويتصور على البناء للفاعل بحسب حقايق هذه اعيانها واهوالها وهذا الكشف والذوق
بعد العلم به اي بغير العلم والحكمة ما انه لسا ونحن تحت حكم منه هذا نتيجة

مع نفسه

في الدنيا

ايديا بشاء ما لا يكون فشيئته احدية التعلق اي مشيئة لتتبع واحدة متعلقة بالاشياء على
 علمه وهي كشيئة نسبة تابع العلم لمن لم يعلم لا يمكن تعلق المشيئة به والعلم نسبة تابعة للعلوم
 والعلوم انت كناية عن جميع الاعيان واحوالها فليس للعلم ان يعلم اى وليس له العلم ان يعلم
 حتى يتبع العلوم لعل له شيء فكان العلوم تابعة لشيئته وليس كذلك بل للعلوم ان اى حكم
 في العالم يعطيه اى فيعطى العلوم العالم من نفسه اى من نفس العلوم ما هو عليه في عينه وما هو
 الخطاب الالهى بحسب ما يطول عليه المخاطبون وبحسب الاعطاء للنظر العقلى لا تترك للمخاطبين
 كلهم في النظر العقلى ما ورد للخطاب على حسب ما يعطيه الكشف والافان نصيب ارباب العقول
 من الخطا الالهى لعدم وفاء استعدادهم بذلك وذلك اى لو ورد للخطا على حسب ذلك
 ارباب العقول كقولهم من قول العارفون انهم الكشوف لان الكشوف اقل من ارباب العقول
 فاذا ورد للخطا على ما يعطيه الكشف وما احرمنا الا مقام معلوم في علم الله لا يتعداه
 في العلم فعليه بعضا بنظر العقل ولا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضا بالكشف والاملايح
 على من لا يدرو ولا يتعدى عن حكمة من العز وهو اى المقام المعلوم لك ما كنت متصفه به
 في ثبوتك في علم الله ظهرت متصفه به في وجود الخارجى هذا اى كون المقام بهذا المعنى ان ثبت
 انك وجودا فان ثبت ان الوجود للشيء لانك فالحكم لك بلا شك في وجوده لئلا يكون كذا
 باقيا في حال عدمك والظاهر الحق في مرات وجودك فانت تحكم على الله بما في عينك في وجود الحق
 وان ثبت انك الموجود هذا هو القسم الاول لورده لبيان احكامه فالحكم لك بلا شك وان كنت
 موجودا في مرات لئلا فان تحكم عليك في مرات الحق وان كان الحاكم عليك في ذلك المقام الحق
 فليس له الا اضافة الوجود عليك اى فليس للشيء من الحكم عليك الا اضافة الوجود عليك فقط
 لا غير وما يدرك كذا لك عليك والحكم لك عليك على ما لا يتعدى من غير اضافة الوجود
 وذلك ايضا من طلبك من الله وادراكك لما اضافة فاذا كان رجع الحكم منك اليك فلا
 عند وادراكك الملام لطلبك لنفسك ولا تترك عند وادراكك غير الملام لطلبك لنفسك

على حسادراك العلم اكثر
 المومنون وقل العارفون
 ورد للخطاب

فاحمدك وذمك لا لنفسك وما ينبغي للشيء من الحمد الا حمدا فاضله الوجود وبذلك تنفرد الرب
 من العبد لان ذلك له لانه لا يوافق الا هو ايضا يحصل لك من الله بطلب عينك فاذا كان الامر
 على ما قلناه فانت غدا اى غدا الحق بالاحكام هذا ما نظر الى الوجود للشيء لكنه ظهر في
 مرات العبد وهو اى الحق غدا بك بالوجود هذا ما نظر الى ان الوجود للشيء لكنه ظهر في مرات الحق
 فاذا كنت غدا له بالاحكام وهو غدا لك بالوجود فتعريفك من الاحكام ما تعين عليك
 في حال ثبوتك فالامر من اليك بالوجود ومنك اليك بالاحكام غير انك تسمى مكلفا وما لك من
 الحق الا بما قلت كذا تكلفني بحال وبما انت عليه اى وما لك من الحق بحالك وما لك من الحق
 بما انت عليه الاسباب قولك كذا تكلفني بحال وبما انا عليه فكان التكليف من وجه من وجه فالحكم
 متعلق بكلفك وبما انت عليه معترف على بحالك والادب ان يتعلق بحالك بقوله تكلفني والاسم
 للقول مكلفا اسم مفعول لعدم القول من ذلك بكلفني لانه موجود بذاته مفيض بالوجود عليك
 لانه لا يجيى هذا القول الا من استغفر عن غيره اذ لا يسمى مكلفا بالاسم مكلفا اسم فاعل وما
 بين المقامين واما ان يكون للشيء ظاهر والعبد باطنا وان يكون العبد ظاهرا والحق باطنا ادب
 نتائج المذكور مع المعاملات والمجالات بين الحق والعبد في الايات تسريلا للظاهر بين الحق
 على اظهار اياه اسمائه وصفاته واحكامه لانه احكامه ترفى بهذا ما نظر الى ان العبد باطن
 والحق ظاهر واحمد على اضافة الوجود على لان وجودي وجميع احكامي ترفى به هذا ما نظر
 الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك وبعد في فاني مرتب لاحكامه فكان مربوط من حيث
 ظهور احكامه هذا ما نظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر فاعبده فاني مربوط به من حيث الوجود
 والاحكام هذا ما نظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وليس المراد بعبادة الحق عبادة تكليف شيئا
 ذاته محال على انه بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية من الطرفين فلا اساء الادب المعنى
 بل في اللفظ فترك الادب ليقى العبارة وهو من رايهم والا لزم ترك ما وجب عليه اظهار في هذا
 المقام وهو معنى من المعان المعلومه عن كشف الله الذي لا يمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة

بل استعمال هذه اللفاظ في هذه المعاني في حق الحق باذن الله تعالى وتطويع الالفاظ الى معنى
اللفظ وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة في المعنى القوي وقد اشار اليه
في الايات الاخرى العبد لله والرب عبد هذا اذا كان العبد باطنا والرب ظاهرا وبالعكس
فجمع العبودية والربوبية باليت شوي من المتكلمين من هذا الوجه وقد بينا ذلك وجه التكليف
في حال اي في حال ظهور الحق وبطونى اقرب الى الحق وفي الاعيان اي في حال ظهوره وبطونى
عنى اجمعه فيعرف في الانحاء والكره فيها لعدم علمه في الانحاء الظهور الانجاء في مراتب الحق
فكان هو مختفيا بالاكوان فكان قوله وانكروا ناطرا الى قوله اجمعه واعرفه في حال ظهوره
وبطونى وانكروا اي اقرب الى الحق لان المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما كان معكم المعرفة
تقتضي الانكار فاقى باللفظ عني من جميع الوجوه والحال انا اسأرك يا مظهر الحق في هذه
على استعدادي هذا ناطرا الى العبد باطن والحق ظاهر واسوره باطن وبطونى
وكما لا في في سائر في هذا ناطرا الى العبد باطن والحق باطن لذلك لا يجل اسماء
اياء الحق اوجد في اي جعلني موجود او ائت بوجودي هذا ناطرا الى العبد باطن والحق باطن
فاعلم بهذا الوجود نفس علم من التلاقي فاجد اي ائت بهذا الوجود كما ائت في هذا المظهر
الحق العبد باطن والحق ظاهر وهذا مجازات بين الرب والعبد بذا اي بالذي قلت في الحديث
الآتي لنا في قوله فخلت الحق لا عرف وحقق على البناء المنقول من التفعيل في مشرد
متكلم مقصده بمعنى المقصود والمطلوب هو العباد والمعرفة ثم يرجع اليه ان الحكم
التي لم يتبين ففازوا في الخليل ام هذه المرتبة التي هي مستخيلة وهي التخلل من الطريق الحق
والعبد لذلك لا يجل ذلك المرتبة له من الخليل الذي هي الغيبة ولاجل هذه المرتبة له
وجعله ابن مسر بنسبته الى الملهة وهي من كبار اهل الطريقة مع ميكائيل الارزاق اي قال
ابن مسر ميكائيل وارجع الارزاق اي موكلون بها وبالأرزاق يكون تغدي المرزوقين فاذا
اي على تغدي المرزوقين بالارزاق تحمل الرزق فان المرزوق بحيث لا يتغير في احواله

المرزوق بشي الا تخلصه اي تحمل الرزق ذلك الشيء فان الفراء يسري في جميع اجزاء المتزوي كلها
فوجب الخليل هذه المرتبة ان يسري الحق وما هناك اي وليس في الحق اجزاء اذا الاجزاء محال عليه
بل في اسما وصفات فلا بد ان يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها كلها بالاسماء تظهرها اي
بالاسماء ذاتة جل وعلا ويجوز ان يكون قوله في المشط وجوابه فلا بد فاذا كان الامر كذلك
فنحن كما ثبت كدلتنا في الظاهر احكامه وكما لا في هذا ناطرا الى الحق التخلل اسم فاعول وهو العبد
والتخلل اسم منقول وهو الحق فكان العبد غدا الحق ونحن لنا الاظهار وجودنا واحكامنا في الحق
هذا ناطرا الى الحق التخلل اسم ذنر وهو الحق والتخلل اسم منقول وهو العبد فكان الحق غدا الحق
للعبد وليس له سوى كوني اي ليس الحق حكم سوى فيض الوجود عني في كونا هذا ناطرا الى التخلل
الحق وجود العبد فكان الحق غدا للعبد فنحن كما هذا ناطرا الى التخلل العبد وجود الحق فكان العبد
غدا الحق نحن بنا البناء في بنا معنى الهم هذا ناطرا الى التخلل الحق وجود العبد فكان الحق غدا
للعبد فنحن كما ان الوجود في مقام نحن له الحق لنا وهو مقام كون العبد باطنا والحق
ظاهرا كذلك في مقام نحن لنا وهو مقام كون الحق باطنا والعبد ظاهرا الوجود الحق لنا ان
المعنى صرح بقوله وليس له سوى كوني فانبت ان الوجود في هذا المقام ايضا فاذا ثبت في حقنا
نحن كد نحن لنا في جهات هو في هذا الوجه كما نحن له لان من هذا الوجه لا يتبين لنا
لان التعيين تابع للوجود والوجود الحق لنا وانا في هذا الوجه كذا نحن لنا فكان الحق عينا با
الوجود علينا فنحن لنا لكن به نحن لنا واما ائنه الحق وهي له لا بنا فصار تعيينا للحق
وليس له انا بانا يعني ليس تعيين الحق بيننا لان التعيين لما كان تابعا للوجود وكان
هو ذاته وعين ذاته كان تعيينه لذاته فلا يمكن المجازات في هذا الوجه فلا يتعين بتعييننا
ولكن في تشديد البناء مظهر وفي قوله في دون قوله انا اشارة الى ان المظهر الحق في الحقيقة
ليس الهيكل المحسوس المتصور بل المظهر وربه هذا الهيكل ومكونه فنحن كد كمثل انا اي الحق
وقد اشار الى عدم الاول وكال الامتياز عينا بقوله ولكن مظهر فنحن كد كمثل انا والله

بقوله الحق وهو يرى التسلل **فصل في حقيقة كلمة إلهية** فدايتني استغفارهم للتجديف
 هزلة العلم بما ذبح من ذلك مصدر ذبح بالكسر ما يذبح من الحيوانا لقربان وابن تاج
 الكلب أي وابن صوت الغنم وحركته من نور إنسان أم هو الإنسان وحركته حين ذبح
 وعظم الله العظماء أي وظال أن الله عظم ذلك الكلب بقوله وذريته يذبح عظمه عناية به
 أي بالذبح تعظيما يجعله فداء عن التثنية العظم الذي عنده عناية بنا أي تعظيما
 لثان نبينا يجعل الذبح العظم الشأن عند الله فداء عندهم أدم هذا التعظيم من أي ميثاق
 أي من أي قسم من قسمي التعظيم ولا شك أن البدر بضم الباء وسكون الدال جمع بدرية عظيمة
 من الكلب والحال قد نزلت أي قد انحطت عن ذبح كلب لقربان أي أن لم يكن البدر فداء عن
 كرم مع كونه أعظم قيمة فبالتشعير كيف نابذته شخص كلب صغير عن خلفه
 يعني لا يوجب بذلته عن خليفة رحمان بل المعنى الزائد على ذاته الجليل الذي عنده لا يرى كان
 في خليفة رحمان فيكون نابعا عن خليفة رحمان وهو اتحادهم والكل نفس ذبيحة النار
 إبراهيم اسمعيل وإسماعيل ذبيحة النار اسمعيل والشيخ اختار هذا المذهب كيطابق كشف مذهب
 البعض والراجح بيان التصغير أن يعلم أن العظمة ليست بالنظر إلى الصورة ولا بالنظر
 إلى القيمة بل المراد العظمة عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز أن يكون المراد خليفة
 رحمان إبراهيم أو كله مما لا أن الفداء عن الوفاء عن الوفاء ثم استغفارهم بقدر خطاب
 أن الأمرية أي في الفداء مرتبة مناسبة في الوصف فلا يمكن أن يكون مناسبة في الذات والقوة
 لكن الاعتبار بالمعنى وقد اعتبره الله بقوله يذبح عظيم فلا نابذته بل مع الوصف للثنية
 والكلب عظم اعتبارا وتسليما للذبح عن غيره بل هذا الوصف أصل في الكلب وذريته الشبه عن الشبه
 وفاء أي خاضعة وتسليم لا ملته لا بارح بكسر الهمزة أي إجماع راجحة فكانت تجارة إبراهيم
 واسمى به وهي التقياد والتسليم راجحة من جهة ورجح التجارة الفداء عنه ما وكان تجارة
 الكلب في التقياد وتسليمه للذبح راجحة وهي فداء عن خليفة رحمان ونقص الحسن والقصا

في الانقياد والتسليم ما رجت تجارة ما ولم يذرعها والذبح راجح مرتبة على الوفاء والخير
 مرتبة على التقصان وقوله وفاء ونقص خير من محذور وفاء وهو أي الأمر للرب وفاء الخ
 ولما نبهت العلو في الكلب شرع بهذا المناسبة في بيان جهة على بعض الأشياء على بعض الكلب
 من قلة الأجزاء وكثرة النقصان فلا خلق أعلى من جمادى لقلة أجزائه فكان أقرب من الكلب في
 لقلة الوسايط ومكان أقرب فهو الأفضل من الأبعد فقد أفضل مكان أسفل عندك
 وأسفل مكان أفضل عندك فاعتبروا أيها السالكون في طريق الحق واتركوا على حكم العباد
 والتميم حتى يعلمكم الله من دونه علما وبعد أي والاعلى بعد الجاهل بنات على قدر يكون
 وذلك يعني أن العلو يكون على قدر أجزائه وأوزانه وذو الشهور النبوة أكثر أجزاء
 من النبوة فكان أبعد من الحق منه فالكل عارف بخلافه لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة
 الأجزاء والامكان في تركيب وجودهم وقدر علم عرفانهم بخلافه كشفوا وبصاح برهان
 لأن عرفانهم يكون عن كشف وبصاح برهان إذا الكشف عبارة عن دفع الحجج فلا يخفى
 لهم فلا دفع ولا حط لهم عن إيضاح برهان فلا ينصرف الكشف والإيضاح إلى عرفانهم
 أن يكون الكشف عبارة عن عدم الحجج وإيضاح برهان عبارة عن إقناعهم لأن أنفسهم
 بسبب قلة الأجزاء براهين واضحة على برهانهم دون نفس الإنسان فتعلق الكشف والإيضاح
 إلى عرفانهم والبرهان على الوجه الأول قوله تعالى سمع الله ما في السموات وما في الأرض وقوله
 وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم والتسبيح لا يكون إلا عن علم وقوله
 قوله ولما المستمعي آدم فمقيد بعقل وفكر كان من أهل النظر أو لا ديانا أن كان من المؤمنين
 فمقيد بالإيمان والتقليد في كثرة قلوبهم وأجزاءهم فكانوا محجوبين عن ربه فلم يصلوا إلى حقيقة
 الآيات الكشف فكان كلهم أعلى من آدم من هذا الوجه وقوله علمك على أن آدم فضل
 الحق كيف ظهر خلاف علمك فارتك علمك وعلمك علما نافعاً وهو الذي يحصل عن كشف
 الذي لا خلاف فيه وهو مقام الحيوان والنبات والجمادات بذاتها فقلت هو من كمال

مطلب

الاولياء وقال الحق مثلنا فان علم المحقق يحصل عن كشف التي فلا يقبل الاختلاف والاختلاف
لا يكون الا في العلم الاجتهادي لذلك قال مثلنا اذ كلهم واحد في الاطلاع على حقيقة الامر
واليك ان يقول لا نأوي اياهم منزلة احث بمقام المشاهدة والعيان فمن شهد الامر الذي قد
شهد به يقول بوقفي في خفاء وعلان اي يتكلم قولي في اي حال كان لان ما شهد به مطابق
لنظره وان لا تلتفت قولنا بخلاف قولنا وهو يحضر قول اهل النظر ولا يدر السمع والى الخطة
في امره عما لا يتقل قولي من كان اعى قلبه وهو قوله لا تعي الابصار ولكن تعي القلوب
التي في القلوب وفائدة ان نسبت المعارف الى الله في اخبرهم هم اي المعاني الصم طلبكم الذين انهم لا
سماعنا المعصوم فاعل في وهو محترم في نظر قرآن وهو قوله ثم لم يسميتم بكم فيهم لا يقولون اعلم
اننا الله نؤمن وايك ان ابراهيم ثم قال البتة اني اري في المنام اني اذ بحولك ولما حضرته الوفاة
فلم يعبرها من العباد ومن التعبير فحل ما را على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق
امر من جابنه فاشترى الجحيم طاعة لامرية وكان ما را كبتا طوقه صورة ابن ابراهيم في المنام
مناسبة بينهما في الانقياد والتسليم فصدق ابراهيم الرؤيا بمباشرة الذبح فذبح عن ابنه
من وهم ابراهيم من انه وهم ابراهيم ان ما را ابنه والا فلا في الحقيقة بالذبح العظيم الذي
هو الذبح العظيم تعبير رؤياه عند الله وهو اي ابراهيم لم يشعرا ان الذبح الذي به عذر
ذبح ابنه هو تعبير رؤياه عند الله وهو ان ذلك الكسوف من ابنه فبين سنته بيننا على هم
ابراهيم لا على الحقيقة التي تعبير رؤياه فقال وفي رواية بزرع عظيم والتجلى للصوت
في حضرة الخيال محتاج الى علم آخر وهو العلم الحاصل من التجلي الالهي يدرك بهما اراد الله
بتلك الصورة واستدل على ذلك بحديث الرسول ثم قال الان في كيفية قال رسول الله
لا يكره في تعبيره أصبت بعضا وأخطأت بعضا فساله ابو بكر ان يعرف ما أصابته
وما أخفاه فلم يفعل فحباية الرؤيا من كونه في كتب الامايد وقال الله في ابراهيم
حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اي قد جعلت رؤياك صادقا في الحس

التعبير

باعتقاده

باعتقاده ومباشرة بحسب اعتقاده وليس المراد برؤياك ما اخذته بل المراد غير ذلك
ولم تطلع على امر المراد من رؤياك دع نفسك عن ذبح ولدك فانه قد جسد الغرير سيل
رؤياك بان كنت مصدقا بقصد ذبح ولدك الرؤيا وما كان في علم ان يذبح ولدك فاني
قد صحت ذبح الانسا وليس لك ذبح في علمي الا الكسوف الذي رايت في صورة ولدك ولو طهرت
وطلب علم ما را من الله لتزل الكسوف المية البتة اذ هو المعجزة المخصوصة المقدرة في العلم الذي
فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنه ولو كان المراد هو ابنه لقال حين ناداه ان يا ابراهيم
قد صدقت بالتخفيف في الرؤيا انه ابنك وما قال له قد صدقت بالتخفيف في الرؤيا انه ابنك
ولم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علمنا ان ما را ليس ابنه ولنا العذر فدا عن ذبح
ابراهيم ثم وانما قال له قد صدقت الرؤيا لانه ما عساه بل اخذ ظاهر ما را في الرؤيا اي رؤياه
هذه فاللام للبعد اذ ما كل الرؤيا يدخل فيه التعبير لذلك قال في حق رؤياه هذه قد صدقت
فانه يدخل فيه التعبير فلم يطلب رؤياه التعبير لما قال ذلك المراد بالنسبة الى الحال ان حسن
الرؤيا وهو انبى لقوله تطلب التعبير ولذلك اي لاجل طلب الرؤيا التعبير قال الغزالي ان كنتم
لرؤيا تعبرون لعلم ان رؤياه تطلب التعبير ومعنى التعبير الجواز من صورة ما را الى امر
او هو المراد من الصورة المبرئة فكان البقرتين في الحول والخصب اي المراد من صورة البقرتين
سني القحط ومن البقرتين سني السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق ابراهيم في رؤياه
ولم تطلب الرؤيا التعبير لصدق ابراهيم فلو صدق ابراهيم في الرؤيا لذبح ابنه لان فعل الذبح هو
قطع عنق ولدك بالسكين واقع عن ابراهيم الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الآية اني اري في المنام
انني اذ بحولك ولولم يري صدور هذا الفعل منه في المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب على السكين
فانما يكون ابراهيم صادقا في الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه في الحس لم يقع اذ ما يصدق
عن الانبياء ما لا يفي كونه عنه ولا يتعلق ارادته خصوصا من الكبار فلم يصدق وانما صدق
الرؤيا في ان ذلك عين ولدك وليس ذلك عين ولدك ولم يصدق في هذا التصديق لعدم

مطابقة في نفس الامر اذا لم يصدق في تصديقه لم يصدق في رؤياه كما بيناه وما كان عند الله
الا الذبح العظيم الذي كان في صورة وكذا فكان مكان عند الله الا الذبح العظيم كما كان
عند الله لا تصديق الرؤيا عن ابراهيم في ان ذلك عين وكذا ما فعل الانبياء الا ما عند الله
وقد اهل الحق بالذبح العظيم لما وقع في ذهن ابراهيم عن ذبح وكذا ما فعل ليس ذلك الذبح فدانق
نفس الامر عند الله هو فداء عند الله فالرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل الحسي وصورة
والا ابراهيم في صورة المعاني فصور الحسي صورة الذبح وهي بعينه الذبح الذي وقع في حيز الكس
فكان المراد عين تلك الصورة لا غير الحسي لا يصور الا في الصورة فلا يطلب في الحس التعبير بخلاف
الخيال فما كان المراد بالصورة الحسية الا عين تلك الصورة فصور الخيال ابن ابراهيم ان ذلك دخل
التعبير المراد من الصور الخيالية ما حصل من المعاني لانفس تلك الصورة فظهر المعنى الكس في خيال
ابراهيم في صورة وكذا فحكم وهم ابراهيم ان المراد هو نفس الصورة فعل ما حكم عليه وهو فداء
فظهر المعنى الخيال كيطابق بصورها الحسية او غيرها فاذا جاز ظهور المعنى في الخيال فصور
الحسية لم يظهر معنى الكس في خيال ابراهيم بصورة الكس فظهر في صورة الكس فلو راى الكس في خيال
لعتبر بوجوب تعبير الكس بانه ابراهيم في هذه الرؤيا في حق ابراهيم ان ذلك واجب ابراهيم
ما في الرؤيا من التعبير ان ذلك لا يمكن الا بالرؤيا التي تقتضي التعبير وبه يندفع ما في ذلك
من اننا اذا كان المقصود من الولد الكس لم لا يجوز ان يرى الكس في خيال فوقع عينه في بعض
الواقعات فلا يقتضي التعبير ثم قال ابراهيم ان هذا هو البلاء المبين اي الاختبار للبلاء في تقا
وانما قال ابراهيم هذا القول لعله عند ذبح الكس ان المراد ما في المنام من ذبح وكذا هو الكس
فكان قول ابراهيم هذا هو البلاء المبين منزلة قول يوسف النبي ثم هذا انا وبلى رؤياي فحل
ربة حقا فكانت هذه الآية مقدمة في النظم مؤخرة في الوقوع اية الفداء بمعنى الاختبار الحق
لا ابراهيم في العلم اي في علم الرؤيا هل يعلم ابراهيم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا
لاننا اي الحق يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير ففعل ابراهيم عن طلب موطن الخيال التعبير

فان اغفل فاما في الموطن حقا وصدق الرؤيا كنه السبب وهو الغفلة وانما قال ففعل ابراهيم
ولم يقل فلم يعلم لان ابراهيم لم يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير في بعض الرؤيا ولم يطلب
في بعضها واعلم على ان هذه الرؤيا من قبيل الثاني مع علم ان عادة رؤيا الانبياء لا يكون
التعبير ففعل كذلك ولم يعتبر كما فعل نوح بن محمد بن يحيى الميم وسئلون الخاء المعجمة صاحب السند
كتاب في الحديث من تصنيفاته سمع في الخبر الذي ثبت عنده انه قال من راى في النوم قد
في البقعة فان الشيطان لا يمثل على صورته فراه نوح بن يحيى ابن محمد وسفاه النبي ثم في الرؤيا
لنا فصدق نوح بن محمد رؤياه في نومه عند البقعة فاستغفر في البقعة فقال لبنا اول وعرف
لكان ذلك البين علما فخره على كبره على قدر ما شرب الانبياء رسول الله ثم انى على البلاء
في المنام بفتح لبين فالفتنة حتى خرج الروح من اخافه ثم اعطيت فضيلة عن قبل ما آتته
اي قال السامعون باي شيء عرفت هذه الرؤيا يا رسول الله قال العلم وما تركه اى ما رآه
لبنا على صورة ما رآه لعله يوضح الرؤيا واعلم ما يقتضي قوله من التعبير باننا اول
اللبين بالعلم لان الروح الصفا المخلوق والعلم الصفا الاخرية الروحانية والصفا الصف
الاجسام واللبين غداؤهم وهو الصفا الاخرية الجسمانية وقد علم ان صورة النبي مع النبي شاهد
الحس في المنام ايتها في الدنيا مدفونة وعلم ان صورة روضه وكيفية ما شاهدها احرى صورة
احد ولا من صورة نفسه بل لا بد ان يكون روحه بصورة جسده المدفونة في الدنيا كل روح مدفونة
المنابة في انه لا يرى الا بالتبيل بالجسد الثاني فيجسد له روح النبي ثم في المنام بصور جسده
كما مات عليه فين الرأى روح النبي ثم بصورة هذه الجسد ولا يمكن للرأى ان يرى روح
النبي بصورة غير هذا الجسد الذي لا يخرج منه شيئا اي لا يقطع ولا يغير من اجزاء هذا
الجسد شيئا فها هو يرى الرأى في المنام بصورة جسده محمودة المروى من حيث روحه
في صورة جسدية تشبه المدفونة يعني لا يرى محمودة في نفس ذلك الجسد المدفونة بل يرى
جسدية مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما الا يمكن للشيطان ان يتصور

بصورة جسد في اي الجسد الذي مات عليه لا يقبل التغيير ولا النقص ولا الزيادة وتلك
الشيطان لا يتغير عصمة من لشيء حتى الرائي وتغيبا الشان النبي فاعلم ان جسد محمد
الذي مات عليه لا يمثل الشيطان بما يماثل ذلك الجسد الذي كان محمدا عليه في ذلك الزمان
بحيث لا امتياز بينهما فان تمثل فلا بد من فارق في الجنس اما بزيادة او نقصا وعدم مشابهة
بعض الاجزاء الى بعض وان كان مشابهة في بعض الاجزاء اذ لا يمكن لاحد ان يمثل في صورة
جسدية محمديّة من كل الوجوه لعظمة شان المحمدي ولا يمثل روح محمد في صورة جسد في عالم
القباء والشفاعة او الشفاعة لعدم وسع هذا الجسد بالصورة المحمديّة فلا يمثل الشيطان
اصلا وان كان مماثلة في بعض اجزائه لان جسد محمد بمجموع الهيئة الاجتماعية المتغيرة
بتغير المحمدي فالتماثل الذي في ذلك ليس هو الجسد المحمدي فلا يصدق التماثل الا اذا كان ممثلا
بمجموع الهيئة الاجتماعية بحيث لا امتياز بينهما وليس كذلك في اي محمدا بغير صورة الجسد
الذي مات عليه لم يبرر روح محمد بل يبرر احواله نفسه يتمثل بصورة جسد محمدي بقدر الشابة
ولهذا اي ولاجل عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد عصمة من لشيء حتى الرائي
من رآه اي روح محمد بهذه الصورة ياخذ الرائي عنده جميع ما يراه براهينه عنده او يحس
كما كان ياخذ عنده اي لو كان ذلك الرائي مع الرسول في الجنة الدنيا من الاحكام على ما كان
اي على حسب الذي يصدر من راي من الرسول اللفظ الذي عليه الضمير في غير رجوع الى ما من نص
او ظاهر او مجمل ومكان عليه بيان لما يخالف ما اذ اري بغير هذه الصورة فانه ما اري روح
محمد حتى ياخذ الاحكام عنده وهذا علامة نصبه لشيء لعباده للفرق بين الرائي وغير الرائي
حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن رآه محمد ام بهذه الصورة فان احاطه محمد في صورة
النام شيئا فان ذلك شيء هو الذي يدخل في التعبير به يخرج في الحسن فان خرج ذلك الشيء
في الحسن كما كان في الخيال اي بصورة مكان عليه في المنام فذلك الرؤيا لا تعبيرا بها وهذا
تقدر اي سبب قد وقع بعض الرؤيا لا تعبيرا بها وعلى قدر وقوعه عند ابراهيم

وكذلك الجسد في حال الصبابة والشفاعة
والشفاعة لا يمثل الشيطان بما يماثل
بصورة الجسد

بالتعبير

وتنق بين محمد ما عبر فصدق الرؤيا بما هو سبب غفلة ابراهيم ولما كان للرؤيا هذا الوجه
اي التعبير وعدم التعبير وعلمنا الله بما فعل ابراهيم بالروح اليقينية وعلمنا ما قاله من قوله
ان ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما عبره الادبي علمنا الادب ما يعطيه لا يعطاه الادب مقام النبوة
فالادب في مقام النبوة طلب علم كل شيء من الله بلا حكم بالرأي ففعل ابراهيم من هذا الادب بسبب اعتقاده
على هذا الوجه وادبه ثم يقول قد صدقت الرؤيا فاخبرنا عن احواله تعلمنا الادب مع فهم
علمنا جواب ما في رؤيته التي في صورة مثابة مبررها الدليل العقلي اي استحالة العقل
تلك الصورة على الله كذلك الى النقص عند دليل العقل ان تعبيرا علمنا من تعلم الادب ان
التعبير واجب علينا تلك الصورة التي رآها الدليل العقلي بالحق الشرع وهو ما ثبت
بالشرع ان الحق يظهر بصورة اعتقادات المتعبدين على حسب اعتقادهم كما في الحديث اي
في حديث التحوّل ان الحق يتجلى يوم القيمة بصورة فنكره ثم يتحوّل ويتجلى بصورة فيقبلوه
فالحق الشرع هو الذي اثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب ما سبب حال الرائي واختيار
الحق مع الاسماء والصفات وفي الحقيقة ما ظهر بهذه الصور الاسماء والصفات وذات
الحق منه عن هذه الظهورات واما الحق الذي ثبت بالدليل العقلي وهو الحق حيث
استفنايه عن العالمين فحال عند العقل ان يثبت له شيء الا الصفات الكمالية والتعبير
بالحق للشرع اما واقع في حق المكان الذي رآه اي راي الرائي الحق فيه اي في ذلك المكان
اذا الامكنة مختلفة والخصاسة فلكان مدخل في الرؤيا بالشرع والخصاسة اوها اي
او واقع في حقها معا يعني اذ امرنا الحق في المنام بتلك الصورة تعبيرا بالشرع فنقول ان
الحق يظهر لنا بصورة ليجل لنا فلكان الصورة لنا لانه انما يحكم الدليلين العقلي والشرعي
فلكان الرؤيا بتلك الصورة في الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال رسول الله
رايت برقي لحسن صورة شاذي رآها الدليل العقلي فصورة الشابة في حق الرسول ظهور
الحق لهذه الصورة وهي عبارة عن ربيوبية تامة كاملة وهي ربيوبية الجامعة الاسماوية

نقيب حال العالم
او ما

فان لم يردّها الدليل العقلي اى وان رأينا الحق بصورة لم يردّها الدليل بان كان ظهوره
بالصفة الحادثة كالتبوية والقادية وغير ذلك من الصفات التي لم يردّها الدليل العقلي
لم يردّها ذلك الا ترى اننا انما نراها اى ما رأيناها ابقاء حكم الدليلين لاجتماعهما في ظهور الحق
بالصفات الكائنة شتى شتى رؤية الحق بالصفة التي لم يردّها الدليل العقلي في القصور حيث
لا يخفى على احواله الحق فلا يحتاج الى التعبير ايضا غاية الايضاح والاحتياط الى التعبير
ينشأ من نوع خفاء في الظهور رؤية الحق في الاخر بتبوية كما نرى الحق في الاخر سواء بحيث
لا يخفى على احواله حتى يحتاج الى التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال وما بين ان الحق ظاهره
بجميع الصور بالتعبير وعرفته نتيجة ذلك بالابيان تسهلا للظالمين بقوله الواحد
الرحمن صفة الواحد حاصل في كل موطن من الصور ببيان لما قدم للضرورة ما فاعل
العرف وهو في كل موطن اى الذي يخفى الحق في هذه الصورة على بعض الناس كظهور
بصور الاكوان فيحتاج الى التعبير بالشرح وما هو ظاهره قد عطف على الجملة الفعلية
لتقوية ما اى الذي يخفى الحق في هذه الصورة كظهوره بالصورة الكائنة التي اثبت بها العقل
فان من هذا البيان القاهر بجمع الصور الكائنة والكونية هو الواحد الرحمن فاذ كان
الامر كذلك فان قلت هذا الذي ظهر بالصورة هو الحق لاكتشاف الحق عليك في جميع الصور كذلك
صادقا بمطابقة الواقع فما ريتك هذه الامور في الاخر على ان قدر التحقق
او معناه قد لا صادقا اى صادقا عند الشرح ولم تد صادقا عند العقل العقل يرد ذلك
في بعض الصور على ان قدر التقليل وان قلت امر اخر باحتياجك بالصور عن الحق فان عاين
اى ما وز من الصورة الامر اخر فان تصادقا ايضا على هذا الوجه فما حكمه اى فيس ظهوره بحكم
مختصا في موطن دون موطن كما جعل العقل منحصرا في ظهوره في صفة كائنة وكائنة اى كائنة الحق
بالحق اى حق بذاته للخلق اى لا جعل ايجاد الخلق سافر اى يسير نزول من مقام احدية المقام
نفسه فلا يكون موطن الا وهو ظاهره في الاحكام الالائية بهذا الموضع اذ انظر ما زيد

للتاكيد بحسب الحق المعين بالصور الحسية والمناينة تروى اى تروى الى عقول يرهان اى يسه
عليه اى على ذلك البرهان تناه اى تدور العقول وتواظبه قوله عليه يتعلق بقوله تناه اى
الحق على البناء المنعول في محلي العقول وفي محلي الذي يستحيل الا وقابل الحق في محلي العقول
المجردة وفي محلي الخيال القلب والنفوس المجردة في ظهور الحق في كل واحد منهما في مرتبة ما يسه
ذلك للمبر بصريح والتبسيط في قول الحق ما تقبله النواظر وجميع ناطرة فيشاهد ناطرة الحق
في جميع المراتب الالهية والكونية فيعرف الحق في كل موطن فيعبر عنه فهم سعور الحق بجمع
كما لانه فلا يحتاجون بصور الاكوان عن الحق فقلوبهم يسعون الحق فيفوتهم عن الحق يقول
ابو يزيد في هذا المقام اى في مقام سعة القلب لوان العرش وما حوته اى مع احاطة من
السموات والارضين حانة الف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما الحسن اى يدرك
ذلك العارف ما في زاوية قلبه اى لا يشغل عن مشاهدته ربه ولا يضيق وسعة قلبه الحق في هذا
اى ما قال ابو يزيد وسع ابو يزيد في عالم الاجسام اذ قدر وسعة القلب في الاجسام بقوله
لوان العرش ولم يعم وسعة عالم الارواح فكان ذلك وسعة قلب ابو يزيد بل اقول لوان ما
لا يتناهى وجوده مطلقا من اى عالم كان يور برأيه وجوده مع العيون الموجودة كرهى
العقل الاول اذ به يخفى الله جميع المخلوقات في زاوية من زوايا قلب العارف ما الحسن ذلك العارف
بالحق بذلك اى بما كان في قلبه من الامور الغيبية في علمه بالحق اى لا يشغل العارف
عن الحق وجود هذه الاشياء وزاوية قلبه ولما لا يحسن العارف بما في قلبه فانه قد ثبت
ان القلب وسع الحق ومع ذلك الوسع ما انصفى لم يتصف القلب بالرى وانما لم يتصف
بالرى لانه لو انصف بالرى لامتلاء ولو امتلاء ارتوى وقر قال ذلك اى عدم الارتواء ابو يزيد
في كلامه آخر وهو قوله ثبت الحب كما ساعد كما نفاذ الشراج ولا ريب ولقد ثبتنا على هذا
المقام اى على وسعة القلب بقولنا يا خالق الاشياء اى موجود للمكان في نفسه اى في ذاته
لان مجموع العالم اعرض عنهم قائم بذاته لا لقيام العرش بالجوهر بل لقيام الظاهر

فلا يحلو ان ياتي عن الحق بل هو موجود به وفيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة عن احاطة
الاشياء بتعلق قدرته وبعضهم قدسهم بقوله اي في علمه وهو لا يناسب بقوله يا خالق فانه لا يناسب
ان لتعلقه بالصورة العلمية له بل هو موجب لها ولا يناسب ايضا مراد التثني اذ مراد بيان
وسعة الخلق الموجودات الخارجية كلها الايمان وسعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا يخفى
على احد ويرد عليه قوله اننا ما خلقناه جامع بوجوده انما يخلق كل شئ في خلقه لا يناسب انما لا يتناسب
كونه اي وجوده فيك طرف الخلق او كونك فاذا خلقت فيك الاشياء التي لا يتناسب وجودها
فانك الضيق لانه لا يسع معك غيرك شئ في قلب العارف الواسع لانه تسع الامور الغير
المتناهية التي خلقت فيك لو ان ما اجد في قدرته وخلق الله في قدرته لولا انه قوله ما لا يتناسب
اي ما ظهر بقلبي في تعلق بقلبي الى الملاح لا الى ما خلق الله في قدرته القديم يرجع الى ما ايزن
السامع اي المرتفع فلو كان الشمس في قلبي مع نورها الواضح الاعلى المرتفع الذي لا يخفى نورها
لاحد ما لا يعلو نورها فان الخلق يضيئ بقلبي بدخول الغيرة لاختفاء نور الخلق عند ظهور نور
نور من وسع الخلق فانا قد خلقنا استفهام على سبيل التفتيح فكيف الامر من وسع الخلق لا يح
جميع الامور الغير المتناهية عن الخلق ^{الضعيف} الخلق ام وكيف الامر في ذلك اجابا يا سامع الدعاء وما
انجز كلامه الخلق شرع في بيان احواله بقوله باليوم لا يغفر ذلك من القوي يخلق اي يخرج
كل انسان في قوة خياله ما لا يوجد له الا في قوة خياله وهذا اي الاجابة في القوة خياله
هو كالمعام لكل انسان عارفا كان او لم يكن يعني ان خبر العارف بوجود شئ او لا يكون
ذلك الشئ موجود في خارج قوة خياله والعارف يخلق بهمة وتوجه وقصد بقدر قوته
واما ما يكون له وجود من خارج محل الخلق وتخلق هنا بمعنى القصد لا اظهار من العيب ^{للخلف}
ومعنى وجوده على قدره هو الله لا غير ولكن لا تزال الالهة تحفظ اي تحفظ ما خلقته ^{وتدبرها}
اي ينشئ الله حفظه اي حفظ ما خلقته ثم تسمى طرا على العارف غفلة عن حفظ ما خلق
مدبر ذلك المحفوظ لا خدوم كمدبر الغفلة نزول الالهة باغفلة فنزل علو الان يكون

العارف قد ضبط جميع الحظرات وهي الحظرات الخمس عالم المعاني والآليات الثابتة وعالم
الارواح وعالم الشهادة وعالم الكائنات الكامل الجامع بجميع العوالم كلها وهو العارف العارف
لا يغفل مطلقا بل لا بد له من حضرة يشهدها العارف فاذا خلق العارف بهمة ما خلق
ولمخال اذله هذه الالهة ظهرت ذلك الخلق بصورة في كل حضرة لان هذا العارف يخلق ذلك
لثاني من مقام الجمع فيكون موجودا على صورة في كل حضرة بقدر نصيبه وصارت الصور
تحفظ بعضها بعضا لانه اذا كان الخلق بصورة موجود في كل حضرة فقد تحفظ الالهة
الصورة التي لا يغفل العارف عن حضرتها وتحفظ باقي الصور بالصورة المحفوظة بالهمة
لوجوب المتطابق بين الصور وهو معنى قوله فاذا غفل العارف عن حضرة ما او عن حضرة
وهو شاهد حضرة ما من الحظرات حافظ لما فيها من صور خلقه الحفظ بجميع الصور ^{محفوظة}
تلك الصورة الواحدة في الحضر التي ما غفل العارف عنها لان الغفلة ما تم فقط جميع الحظرات
لا في العموم ولا في الخصوص اي لا في حق العامة ولا في حق الخاصة حتى تغد تلك الصورة
في جميع الحظرات وقد وضحت هنا سلم ينزل اهل السليخاء وروح على مثل هذا ان يظهر وانما
يعاين من ان يظهر بالحقيقة بما اوضحه من السر ما ثبت فيمراي في اظهار هذا السر من روح
دعويهم انهم الحق من حيث ايجادهم شيا ما وافق اشارة دعويهم بهذا السر فان الحق لا يغفل
عن شئ اصلا ولا بعد لا بد ان يغفل عن شئ دون شئ في حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انما
لحق كما قال المنصور روح ولم ينزل عن هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغفلة نور الحق له
ولكن ما حفظه ايجلس حفظ العبد له ما حفظ الحق لما خلق وفي بيتنا الفرق بين حفظ الحق
وحفظ العبد فهم يعاينون بهذا الفرق من ان يظهر دعوي الربوبية وحيث ما غفل اي حيث
غفلة العبد عن صورة ما وحضرتها وعن الحضرة التي ثبت الصورة فيها فقد تميز العبد من الحق
من هذا الوجه وهو الغفلة في العبد وعدم الغفلة في الحق ولا بد ان يتميز العبد من الحق
مع بناء الحفظ لجميع الصور بحفظ صورة واحدة منها في الحضر التي ما غفل العبد عنها

اي عن الخضر التي كانت الصورة فيها فلهذا حفظ بالتضمن وحفظ الخضر ما خلق الله
بل حفظ لكل صورة على التبعين وهذه المسئلة التي اخبرك مسئلة اخبر في عالمنا
كما اخبرك في عالم الحس انما الشان ما سطرها احدي كتابا لا انا ولا غيره الذي هذا الكتاب
فهو هذه المسئلة تمتد الوقت وفيه فبالا ان تغفل عنها وانما اوصي ان تغفل عن هذه
المسئلة فان تلك الخضر التي تبقى في الحضور فيها الصورة مثلا اي مثل تلك الخضر مثل الكتاب
الذي قال الله في حقه ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال الله فيه ولا يطب ولا يابس الا
في كتاب مبين فاذا اشاهدت تلك الخضر التي تبقى في الحضور فيها مع الصورة فقد شها
هدت جميع ما في باقي الخضر من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما في الخضر من الصور والكتاب الذي
قال الله فيه ما فرطنا في الكتاب من شيء اي ما كان في الخارج وغير الواقع في الخارج وهذه
الخضر مثل ذلك الكتاب في الجملة فلا تغفل عنها ولا يعرف ذوقا وما لا تحقها ما قلناه
الا من كان قد انا اي ما في نفسه جميع الخضر بارتفاع حجابية بالفتاة في كسر في كل
قلنا في نفسه يصل هذه المسئلة ذوقا وما لا واما من لم يصل الى مقام الجمع فهو يغفل
علما بسماع هذه المسئلة من تربط الذوق والشهود بالفتاة في كسر وانما لا يعرف الا هذا
التحصيل فان الله في كسر اي فان من يتق كسر ان لا يشك في كسر في افعاله وصفاته وذاته وبا
ساده جميعا اليه لا الى غيره يجعل كسر في كسرنا اي نزل في قلبه يعرفه ويميز بين العبد
والحق ويوصل الى مقام القرابة فيعرف قلناه وهذا ارشاد وتعليم للظن الموصول الى الحق
هذه المسئلة وهو الذي يجعل كسر في كسرنا مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة من تميز العبد
من الرب اي بخلاف رتبة شيئا ما ويحفظه بالهبة ويوق بينه وبين ربه يعني ما ذكرناه ولما نفع
هذه المسئلة وظهر في الحس فتشعر بالتميز والبلد اشرار بقوله في رتبة الوقت وفي رتبة
وهذا الفرقان الذي بيننا وبين العبد والرب على اي وجه وفي والحق في هذه المسئلة
ارفع فرقان واعطه لا يكون قوة فرقانا لا لانه في الفرق بين العبد والرب على اي وجه وفي

اي مرتبة كان بخلاف الفرق المذكور بين الناس فانه ليس بمثابة في رفع الاشياء فقد اورد
نتيجة ما ذكره بقوله فرقان يكون العبد ربيا بلا شك بظهور تحي الربوبية له واختفاء غيبية
وهو قوله والعار في خلق رتبة ووقا يكون العبد عبدا بلا اقل عن عبودية عند ظهور عجزه
بذلك صفة الربوبية فان كان عبدا كان بالحق واسعا لا ترفا ما وسعني ارضي ولا سما في الا
قلب عبد المؤمن وان كان ربيا كان في عيشته ضنك اي ضيق ومشقة لجزء من المطالبية
بالاشياء عن اتيانها فمن كونه عبدا يرى عين نفسه عاجزة وقاصرة عن اتيان الامور ويسع
الامال اي ويسع اماله منه الى موجد بلا شك ومن كونه ربيا يرى الخلق كله بابل من حضرة الملك
بفهم الهم وسكون الامر عالم الشهادة والملك بفتح الهم وسكون الامر عالم الملكوت ويعجز
عما طاب له اي لا يقدر اعطاء ما طاب له من بركاته بل يرجع في ذلك الحدية بخلاف رتبة
لحق فانه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه ربيا لاذي لاجل عجز العبد عما طاب له
منه من بعض العار في ربه اي من مقام مبكى فاذا كان سلا متدي في العبودية واقل في الربوبية
فكن عبدا ربيا في خاضع بالعبودية فسلم عن عقوبات النار لا تدرب عبدا لا تظهر تمام
الربوبية التي ليست حقا والا فذهب بالتعلق في النار وتسبك اي تدخل في نار جهنم
وتسبك فيها بالتخليصك على هذه الصفة **فتح كسر عليته في الله** ولما كانت
العلوم المنسوبة الى الربوبية العلية حاصلة في روح هذا النبي ام شرع البيان هذه العلوم
فابتداء بالاسم الجامع لكونه اعلى مراتب الاسماوية بقوله اعلم ان مستمى لشيء احد في الذات اي
لاكثر في ذاته كل بالاسماء اي كل مجموعي بجميع الاسماء والصفات فكان مستمى لشيء احد في ذات
الذاتية والاسماوية فسمي الاحدية الذاتية بالاحدية الالهية والاحدية الاسماوية بمقام جميع
الاسماء وكل موجود فانه اي في الكل واحد من افراد الانسان من مستمى لشيء باعتبار رتبة
كل بالاسماء الالهية خاصة يستحيل ان يكون كل ذلك في ذات النبي ثم رايته في قوله لم يقل
رايت رب العالمين وان كانت حقيقة وروحه الاعظم من يوبى المثل الا انه بوجود الحق

لأن في كثره خاص فوق سائر الأرباب وكذلك سائر الأنبياء يتنوع فيهم الكل يجب استعدادهم
فلا يمكن لأحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل وإنما الأحدية الإلهية وهي الأحدية الذاتية
التي يشير إليها بقوله أحدي بالذات فالواحد من الأسماء فيها ودمى وجوده فليس لها الربوبية
لأحد فكانت خارجة عن قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه فلا تنوع في معرفة النفس بل في
بمعرفة النفس ما للربوبية وبعد ذلك تعرف هذه الأحدية الإلهية عن كشفها التي وإنما يمكن
لواحد من الأسماء فيها قدم لأنه لا يقال لواحد منها من الذات الأحدية شيء ولا فخرها شيء
حتى يتعين الأسماء فيها بالوجود المتعين الذي يميزه كل منها عن الآخر وإنما يقال هذا
القول في حقاقتها أي لأن الأحدية الإلهية لا تقبل التبعض حتى يقال لها هذا الكلام
فأحد يتبع مع كلمة بالقوة والضمير راجع إلى اسمي فناء فاحدية مسمى لتكميل المجموع
بالفعل في مسمى لمجموعها فيه بالقوة فاعتبار جمعية الأسماء في مسمى لتكميل القوة يسمى أحدي
بالذات وباعتبار جمعية ما فيه بالفعل يسمى كل بالأسماء والتعديد من كان عذرية مرضيا
ومائة أي وما في العالم من العباد إلا من هو مرضي عذرية وما في العالم شقي من عذري
بل كله عيرون كان بعضه شقيا وبعضه سعيدا من وجه آخر وإنما كان كل العباد
مرضيا عذريتهم الخاص بهم لأنه الذي هو عليه ربوبية الرب فهو الذي يبقى عليه ربوبية
ربه عند أي عذرية مرضي لبقاء ربوبية عليه فإذا كان مرضيا فهو سعيد ولما من هذا الله
أفكارا عموم معنى التعداد المستور عن أدراك أهل الجباب لا التعداد النافعة المعتبرة
عند الله وهذه الأجل لبقاء الربوبية على العبد فالسائل وهو من كبار الأولياء المعبد
عليه قوله أن الربوبية تضاف الشيء روحانية ذلك الشيء وبسبب بقائه زهواي تضاف الربوبية
انتجا ما كل عين كونه أي ذلك لم يزل أي زالت الربوبية فإذا دخل على أي على العين
كوجوده في امتناع وهو أي العين والشيء لا يظهور أي لا ينزل أبدا فلا يتصل أي فلا تنزل
الربوبية أبدا وإنما لا ينزل العبد لأنه لا وجود لعينه الأبرية والربوبية موجودة دائما والعبد

موجود دائما بحسب الشئ بدوام وجوده علمه فالربوبية موجودة دائما بدوام وجود علمها
فهي العبد فالربوبية موجودة العبد بحسب وجود ربوبية ربه فإذا انقضت الربوبية وجود
عبد كان العبد مرضيا عذره وكل مرضي محبوب للرب الراضى عنه وكل ما يفعل المحبوب محبوب
يعني كما أن ذات المرضي محبوب في ذاته كذا كل ما يفعله محبوب عذريته فإذا كان كل ما يفعل
المحبوب محبوبا فكله أي فكل ما صدر من المحبوب مرضي عذريته وليس المراد من الحب والرضا
من حيث أنها نافعة لهما جميعا وبصل العبد بسببها درجة القربة إلى الله وإنما الكشف عن
الحب والرضا في كل أحد حتى يعلم أن اسمعيل مرضي حكمة كان عذريته مرضيا وإنما كان فعل
المحبوب مرضيا لأنه أي الشأن لا فعل للعبد بل الفعل لربه ما يظفر فيها فلها إني العبد بفضل
الفعل لهما وهما العبد راضية بما يظفر أي بوجودها وعنهما وبسبب يظهر عنها من أفعالها
بيان لما مرضية تلك الأفعال أي العبد كانت راضية بما يظفر مرضية تلك الأفعال وبسبب يظهر عنها
عند فعلها وإنما كان الفعل مرضيا عذرا لأن كل فاعل وصانع راض عن عمله ومنفعة فانه
أي الفاعل وفي التشديد فعليه ومنفعة حتى هو عليه ويدل على ذلك قوله لفظي كل شيء خلقه
ثم هدي أي بين وأجلنا بعد إعطائه كل شيء خلقه أنه أي الحق أعطى كل شيء خلقه فلا يقبل ذلك
الشيء النقص عن استعداده ولا الزيادة على استعداده لأن الله أعطى الخلق على حسب
استعداده كل شيء فكان كل موجود عذرية مرضيا فكان اسمعيل يحسن أي باطلا على ما
ذكرناه عذرية مرضيا فنقد اسمعيل هذه المرضية عن غيره لذلك لو ورد النص في حقه دون
غيره لأن هذا العلم موع في روحه وبأخذ كل من علم هذا العلم من روحه وكذا أي وكل
كل موجود مرضي عذرية ولا يلزم إذا كان كل موجود عذرية مرضيا على ما بيناه أن يكون
مرضيا عذريته عذرا فإن عبد النفس مرضيا عذرا هادي وبالعكس لو مرضي عذريته
كل منهما في عبد الآخر فلا يكون الاشتباه مرضيا عذريته السوء حتى يدخلون دار السوء
معهم وإنما ليس ذلك العبد مرضيا عذريته عذرا لأنه أي لأن ذلك العبد ما أخذ لا يأخذ

الربوبية الا من كل بالاسماء لا من واحد لا من احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية من كل
لا من واحد فما تعين له اي لم يتعين لذلك العبد من الكل الا ما يناسبه الذي يناسب
ذلك العبد وما يناسب استعداد ^{هـ} فهو اي ما تعينه له من الكل رتبة خاصة فلا يكون محلا لربوبية
رب غير ذلك الرب حتى يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا للمقدرة وما كان في هذا المقام
مظنه سؤال وهو ان يقال ان ما قلتم من ان العبد مرضى عند ربه غير مرضى عند رب عبد آخر
بناء على ان كل عبد لا ياخذ الربوبية الا من كل فسلم لانه يقتضي بمنزلة الاباب فلم لا يجزى
الاخذ من حيث الاحدية فلا يميز في الارباب من كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب عبد
آخر لان رب عبد عين رب عبد آخر فلو لم يكن كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا
عند رب عبد آخر اراد فبقوله ولا ياخذ اي لا ياخذ ربه احد من حيث احديته حتى كان
من كان عند ربه مرضيا مرضيا عند رب عبد آخر ولم يذراي ولا جعله ربه احد من حيث
احديته لئلا يمنع اهل الله التجلي في الاحدية اي منع عن طلب التجلي الا من حصوله لا احد
لئلا يفسد اوقات السالكين في طلب الحال وانما لا يمكن حصول التجلي الا من فانتك
ان نظرت به اي ان نظرت للحق بالحق وهو النظر مع انتفاء التعيين فهو النظر بنفسه فماذا يفر
نفسه بنفسه فما ظهر ذلك التجلي بل ظهر نفس الحق لنفسه وان نظرت به وبك اي مع بقاء
تعينك فزال الاحدية لا احدية كوجود الاثنينية وان نظرت به وبك اي من جمعت
في النظر اليه بينك وبينك فزال الاحدية فلا احدية ايضا لان ضمير اليتا في نظرت ما هو
عين المنظر وعلى كلا التقادير التثنية فلا بد من وجود نسبة ما انتفت امين ناظر
او منظور فزال الاحدية لوجود الاثنينية في كل واحد من الوجه كما يدرك عليه قوله وان
لم يزل الحق الانفس بنفسه ومعلوم انه الشان في هذا الوصف هو رؤية الحق لنفسه
ناظر ومنظور وهو وجه الاثنينية وان كان اعتبارا فاذا علمت هذا المرئي عند ربك
ان يكون عند ربه لخاص مرضيا مطلقا اي عن الوقت لا مقيد بوقت دون وقت اي عالما

في جميع الاوقات بحيث لا ينفك عن كونه مرضيا عند ربه في حال اطلاقه ان النص الاول في حق
اسماعيل كذلك الا اذا كان جميع ما يظهره اي بسبب المرضي من فعل الرافعي بيان لما يقرب في
المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الرافعي في المرضى بل بعضها فظهره وبعض لم يظهره فظهره
في عبد رب عبد آخر لم يكن المرضي مرضيا عند ربه مرضيا في ذلك البعض فلم يكن مرضيا مطلقا
فدلت بالنص والكشف انه مرضي مطلقا لظهور جميع فعل الرافعي فيه فلما استوى كل موجود
مع اسمعيل في كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتياز بقوله بفضل اسمعيل عن غيره
من الاعميان بما افهت لغيره من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قبلها ارجع اليك
فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذي دعاها اي الا الى الرب الذي دعا النفس المطمئنة اليه بالرجوع
فعرفت اي فعرفت النفس المطمئنة ربه من الكل بسبب قول دعوه راضية عن ربها مرضية عند ربه
فادخل في عبادي من حيث ما اي من الوجه الذي اولما زادت الذكر لهم هذا المقام فانت
لا في مستحق بان تدخل في زمرة من ينسب كسب هذا المقام فالعباد المذكورون بها كل فرد
عرفه من الكل واقتصر نفسه عليه اي على ربه وبالعكس ولم ينظر الى ربه غيره كما ينظر ربه
الى عبد رب آخر فان النظر الى ربه غير لا يكون الا من الجاهل بربه مع احدية العين اي مع ان
عين ربه غير لا يكون الا من الجاهل بربه مع احدية العين في مقام احدية الذات ومع ذلك
لا بد من ذلك اي من عدم النظر الى ربه الغفوان الامر في نفسه على ذلك واذا دخل في الحق
سرى بكل السريين اي بجاني وكبت حتى موافق فانت تسرى بذلك فذلك جاني يتي
فادخل في ذاتك باقائك في ذاتي حتى تشاهد ذاتي فكما ان رؤية الله لا يمكن في عالم الصور
الا بدخول الجنة في عالم الآخرة كذلك لا يشاهد الحق في عالم الال بالادخل في الجنة للعقوبة
فلا اعرف الا بك اي لا تعرفني الا بمعرفتك نفسك ولا يظهر اثار ربوبية الا سبيلك
بدونك كما انك لا تكون اي لا توجد الا بي سبي فاذا لم اعرف الا بك فمن عرفت عني
وانا لا اعرف الا بك فانت لا تعرفني الا بتوقف معرفتي كل منهما الى الاخر الاول مشاهد

من الاثر الثاني مشاهدة الامر من الموثر وهو اتم من الاول حقه ومعناه لا يعرفني عبد
 الا انت ولا يعرفك رب الا انا وجاز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء المعلم الا
 انت فانت لا تعرف الا انا اذ كل ربة لا يعرف الا من كان مظهر الربوبية كما ان كل عبد لا يعرف
 الا ربة الخاص وقد اخبر الامر من الطرفين قال بعض الشراخ وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت
 لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه لا يبا للقيام يظهر يادني تامل فاذا دخلت نفسك
 جنته فاذا دخلت جنته فتعرف نفسك معرفة اخرى غير المعرفة التي عرفتها اي عرفت نفسك بهذه
 المعرفة حين عرفت ربك بموقفك ياها فتكون بسبب ذلك جنة صاحب معرفة من معرفة ربة
 اي الحق بك من حيث انت انت ومعرفة ربة من حيث انت هو من حيث انت انت ولم تكن
 ثبات المعرفة ان الامر دخل جنة ربة الخاص فانت عبد من حيث التيقن والتربية حيث
 الهوية لمن له فية انت عبد فالعبد ربة ربة الخاص لا تغير كما انه عبد لا تغير وتعلق ربة
 العبد لمن تعلق عبودية ومعنى ربوبية العبدية بقول اكام وظهار كما لانه فيه وهذا
 مجازات بين العبد وبين ربة الخاص ولما بين العبد وبين ربة الارباب وهو قوله وانت
 رب لمن له في الخطاب عهد وهو خطاب الاست والمعرفة والمخاطبين قالوا ابا فان هذا الخطا
 عن مقام الجمع فكان الكل عبيد لكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطا عاما والعهد عاما
 فيتنوع العهد الكلي بحسب القابل وهو العهد الجزئي الذي بين العبد وبين ربة الخاص
 وما بينه وبين رب المطلق وهو عهد كلي فاذا ائتبع العهد فكل عذري فكل واحد من العهد
 عليه اي على ذلك انعقد شخص من المخاطبين المعاهدين اي ثابت على ذلك الحق كحفظ
 داما عن النقص والخل بجملة اي يحل ذلك العقد من سوء عهدي من له عقد سوى ذلك العقد
 فان من له العهد بينه وبين الاسم الهادي يحل العقد الذي بين الاسم للصل وبين عبيد كما
 كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقد غيره فمضى لئلا يكل الاسماء عن عبيد
 فمضى من لان عبيد الارباب عبيد ورضي الارباب مغنية ورضوا عنه فهو مقي كان

يا اي الذي لا يشكر في حقهم عبيد

وانت عبيد

الامر الذي بين العبد وبين ربة الخاص بعيد الامر الذي بين وبين رب المطلق فكل عبد مقي عند ربه
 بالامر الارادي ولما بالامر التكليفي فبعضهم مقي كالانبياء والاولياء وغيرهم من المؤمنين
 حسب مراتبهم وبعضهم ليس مقي كالنكاح والعصاة فالنجاة عن التراجع الامر في الرضا
 ولا ينفع الرضا بالامر الارادي مجرد عن الرضا بالامر التكليفي فتقابلت الحضرة اي الربوبية
 والعبودية تقابل الامثال والامثال اضداد لان المتناس لا يجتمعان وانما تقابل الحضرة تقابل
 الامثال اذ لا يتميزان بحقيقة الوجود فيصدق علمهما تقابل الامثال فائمة اي ثبات في المقام من
 الوجود الامتياز ولما فائمة اي في العالم مثل لان المثلية تقتضي الاستنباط في الوجود مثل اذا
 الوجود هو غير المميز فاني الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة وتشتب لا يصاد نفسه فاذا اتفق
 الاضداد والامثال بظهور وحدة الوجود فلم يبق الا التميز بين اي عالم الاكون ثباتا
 في الحق فائمة اي في الوجود موصل ولائمة باني اي لا موصل ولا واصل ولا مفارق ولا متناه
 الكل في عين الوجود عذرتي وحدة الوجود بنزاي ما ذكرناه من وحدة الوجود جاء
 برهان العباد وهو ان الكسفي فما اري بعيني شيئا الا عينه اي الذات الحق لا غيره
 لاستهلاك جميع الاشياء في نظري في ذات الحق اذ الاعيان اي شاهدة معا بانه حقيقة الامر
 وهذا لم يخفى بان يكون هو لعدم علمه بالتميز فهو فوق مقام الحسية وما قوله ذلك اي في
 عنهم ورضوا عنه فهو من خشي ربه ان يكون هو احد بالتميز بين الربوبية والعبودية ذلك ان
 التميز جهل اعيا في الوجود يعلو بجهل وكذا ما اتي به عالم يتعلق به والمراد بما اتي به عالم ما ذكر
 من وحدة الوجود في الايات فعالم باقية بشت التميز في مقام وثبت عدم التميز في مقام
 لم يكن عالما باقية فلا يثبت الا التميز فدلنا على عدم علمهم بعدم التميز فوقع التميز في
 فوقع التميز بين الارباب ضرورة وجوب وجود العلة عند وجود العلول لان التميز
 بين العبيد انما حاصل من التميز بين الارباب ولما كان في هذا الدليل نوع خفاء عند العقل
 اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة او رد على ذلك الدليل بقوله ولولم يقع التميز بين الارباب

فانما يقع التميز بين العبيد

نفس الاسم الواحد الذي من جميع وجوه ما يفسر به الآخر والمعنى لا يفسر بنفسه المثل ذلك
 لكننا في كنه المعنى هو المثل من وجه الاحدية كما نقول في كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقة
 اى ذلك الاسم من حيث هو فالمسمى واحد فالمعنى هو المثل من حيث للمسمى والمعنى ليس للذات من حيث
 نفسه وحقيقته وانما لم يكن المعنى هو المثل من حيث نفسه فان المفهوم يختلف في انهم في كل
 واحد منهما فدل اختلاف مفهومهما في انهم على ان احدهما ليس هو الآخر بحسب نفسه وحقيقته
 ولما بين في الاسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف اذ ان بين هذا المعنى وبين الحق والخلق فلا
 تنظر الحق ويعبر عن الخلق مع تعوي الحق من الخلق من كل الوجوه بل اجعله معبرا باستغنيا
 من حيث الذات عن الخلق واجعله متعلقا من حيث للصفات الى الالوان ولا تنظر الحق في
 سر الخلق من كل الوجوه بل تكسوه بالغير في مقام الكثرة ونكسوه بالحق في مقام الجمع وتظهر
 تحققة صفات الحق ونزوه وشمته اى نزه الحق في مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته
 عن العالمين وشمته الحق في مقام الصفات باثباته بالصفات الكاملة كالخلق والعلم
 والسمع وغير ذلك وتم في مقعد الصدق يعني اذ علمت ذوقا ما ذكرنا لك وعلمت به نقدا
 في مقام التاملين وهو مقام الجمع بين الكمال والتنزيه والتشبيه فاذا انزهت وشمته وقت
 في مقعد الصدق ولا يبالى الى ك بعد ذلك وكن في الجمع ان شئت وان شئت في الفرق لا ذلك
 نلت درجة التحقيق والوحدانية فلا ينفك في اى مقام كنت من الفرق بالجمع فاذا تحققت
 بما قلنا لك تحزنا يتقابل وتساو بالكل اى بكل الناس في هذا الكمال ان كل بديى اى قصد
 كل من الناس فحسب بقاء فلا يسبق عليك شئ منهم وان لا تسبق عليهم لانه ليس وراء هذا
 المقام مقام آخر فنقول ان كل شئ تحجز اؤو واللمة الشرحية جى بشرط محذور فكذا ذكرنا
 الشرط المقدر فلما كان لا يمكن ان لا تنفى من حقيقة من فنى ففى ولا تنفى من حيث
 وتعينك لتبدل الاحكام الخلقية عليك ولا تنفى الاشياء من جهة الحقيقة ما فنى ففى ولا
 تنفى من حيث للثبوتات من ابقى بقاء ولا يلقى على البناء للمفعول عليك الوحي في غير اى

لا يلقى الله الوحي عليك في حق غيرك بل يلقى على نفسه فانك هو من حيث هو بقل وحقيقته
 وانت مرتبة من رتب تفصيله هذا ان كان الحق باطنا والعبد ظاهرا ولا يلقى الوحي في حق
 غيرك بل يلقى على نفسك فان الحق انت من حيث الحقيقة هذا ان كان الحق ظاهرا والعبد باطنا
 والوحي من جانب الحق كونه سببا لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد من طرف العبد كونه سببا
 لظهور ما لا لى الحق واحكامه ولما بين اسرار الرضا شرح في بيان اسرار الشفاء فان كل شئ
 مودع في كلمة اسمعيل بقوله الشفاء يكون بصدق الوعد لا بصدق الوعد بخلاف الرضا فانه
 يكون بصدق الوعد والوعد كما ثبت والحكمة الالهية تطلب الشفاء المحمود بالذات من كل وجه
 سعيد كان او شقيفا فلا بد وقوع مطلوب الحق من كل عباد فلا بد بصدق الوعد والتجاوز
 في حق كل عباد على حسب ما يليق بزيوتهم حتى يحصل له الشفاء المحمود من كل عباد على حسب
 فيتم عليه بصدق الوعد لا بصدق الوعد اى لما طلب للذات الالهية بزاره الشفاء المحمود لا بشئ
 عليها الا بصدق وعد صدق وعد بالتجاوز عن سياتهم اذ الشفاء المحمود لا يكون الا
 بصدق الوعد لا بصدق الوعد بل بشئ عليها بالتجاوز عن وعبد بالعفو بذكر ذلك
 فلا تحسبن لست مختلف وعد رساله ولم يقل ووعده لعدهم الشفاء المحمود بصدق الوعد
 بل قال ويتجاوز عن سياتهم نعم التجاوز للخالدين في النار ابرار يحصلون النعيم الممتنع بالعدا
 لهم فيشون بذلك على الله نعم الشفاء المطلوب فاذا كان الشفاء في حق الحق بصدق
 الوعد فانت على اسمعيل بانه كان صادق الوعد فالشفاء المحمود سواء كان من العبد
 الى الحق او من الحق الى العبد لا يكون الا بصدق الوعد وقد لا لا مكان اى وقد لا لا مكان
 النقص مكان وقوع الوعد على الابد في حق الحق لما فنى اى في وقوع الامكان من طلب مخرج
 والطلب المخرج لوقوع الوعد هو الذنب وذلك يرتفع بوعده بقوله ويتجاوز عن سياتهم
 فانه وعد واجب والوقوع في كل عباد في وقوع الوعد وقد وقع التجاوز وليس
 التجاوز في حق الكفار التخليص عن ام النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة الممنوحة

مع ان الحق قد عد في ذلك اى على الشئ فلا يلقى الله بطلب بذاته من عباد
 الشفاء المحمود وان عد على الشفاء لا يحصل الا بصدق وعد عباد بالتجاوز عن سياتهم

بالمال انما يجيب لا ينقص عن الام الاول فاذا زال الصديق لم يبق الا صادق او فوجده
 وما اى ليس كونه كالحق عين تعارض على البناء للمفعول اي شخص عاين العذاب الخاص بالجنة
 على الابد وان دخلوا اي الاشقياء دار الشقاء فانهم على ذلك فيها اي فلك ندر نعيم بيان
 خبر من دار مخدوف ونعيم منصوب بمباين جنات الخلد فالامرى نعيم جنات الخلد ونعيم دار
 الشقاء واخر بينهما اي بين النعيم عند التخلي اي عند الظهور بيان لان نعيم الجنات حصة
 خالصة عن العذاب ونعيم دار الشقاء رحمة من جهة لا يخلو عن العذاب اصلا فكما ان العذاب
 واحدا خلاصة النعمة ومباينان عند التخلي فذا هو معنى قوله فالامر واحد بينهما عند التخلي
 بيان يستعمل دار الشقاء عذابا من عذوبة طيرة اي لاجل عذوبة طيرة هذا النعيم اهله حتى
 سمات العذاب الاصطلاحي متحقق في الكثرة في دار جهنم كذلك العذاب اللغوي وهو اللزج متحقق
 فيهم فكما فاجع بينهما ومتحققين بهما على الابد بل على ذلك قوله وان اي عذابهم لم اي
 نعيمهم كالنفس والفقر صاين اي حافظ للذة فلا يزال العذاب صاينا للذة وهو نعيم فلا يزال
 العذاب الاصطلاحي عندهم ابدا كما هو من جهة اهل الجنة فان المص قسم الرقة الى رحمة متميزة
 بالعذاب والرحمة خالصة من العذاب ثم قال لا يكون هذه الرحمة في دار الاخرة الا لاهل
 الجنات ثم اثبت النعيم المبين لاهل الشقاء فالنعيم هو غير الرحمة عند وعذبة اهل الجنة
 فالنعيم منه نعيم خالص مختص باهل الجنات ومنه نعيم متزوج بالعذاب مختص باهل جهنم وبعض
 الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان العذاب
 منقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ان بعض الناس السوء على الشيخ رصو وعلى اهل
 الذين على طريقتهم في العلم بانهم منقطع حقيقة هذا المقام في هذا الفصل المذكور ان شاء الله
في بيان ان العلوم التي تختص بركته بالروح **في بيان ان العلوم**
 في روح هذا النبي ثم رويته ان اتم من الفقه كان المراد هنا النعم لان العلوم
 التي تذكر في هذا الفصل كلها من دركات الروح ومن خواصه وما روي بعقوب بن عبد الله

ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اراد ان يبين اسم الدين الذي
 موع عليه روح يعقوب ثم فقال الدين دينان اي الدين بطلان على معينين احدهما دين الله
 ودين عند من عرف الحق وهم الرسل ودين عند من عرف الحق وهم العلماء ورثة الانبياء
 وهذا كله دين عند الله وثانيها دين عند الخلق اي عند الخلق هو الطريق الى الحق الحاصل لهم باخرة
 وقد اعتبر الله في الدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله واعطاه الرتبة العلية على دين الحق
 فذلك على ان الشيعة اقوى وافضل على طريقة اهل السنة وان كانت تلك الطريقة جامعة
 لدين الحق فقال في وصيها ابراهيم بن يعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن
 الا وانتم مسلمون اي منقادون اليه وجاه الدين بالالف واللام للتعريف والهدى وهو
 دين معلوم معروف عند الخاطبة وهو اي الدين المعروف قوله اي المراد من قوله تعالى
 ان الدين عند الله الاسلام وهو اي الاسلام الانقياد فاذا كان الاسلام هو الانقياد
 فالدين عبادة عن انقياد والدين جاء من عند الله هو الشرع الذي انزلت انت اليه قوله
 ان الله اصطفى لكم الدين يدل على ان الدين عند الله هو الشرع المصطفى الاسلام هو الدنيا
 اليه وقوله ان الدين عند الله الاسلام يدل على ان الدين عند الله هو انقياد العبد للشرع
 فصيح اطلاق الدين على المعنيين فبني كلامه على الفرق فقال فالدين الانقياد والناموس
 هو الشرع الذي شرعه الله اي جعله لله طريقا ومزجها لعباده يسلكونه في انقياد الانبياء
 لما شرعه كذلك الشخص الذي قام بالدين واقامه اي انشاء كما تقيم القلوب فالعبد هو المسمى
 للدين فالانقياد عين فعلك وهو الانشاء فالدين حاصل من فعلك وهو الانقياد
 وهو معنى ثلث الدين مغاير للمعنيين الاولين فاسعدت الابدان ما كان منك اي جعل
 من انقيادك وهو الدين فاسعدت الابدان اراك فكما اثبت السعادة لك ما كان
 فعلك اي ما كان حاصل من فعلك اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدرى
 معدوم في الخارج لا تثبت به السعادة بل تثبت باثر الموجود في الخارج كذلك ما اثبت

وان الله هو الذي اصطفى لكم الدين
 فاذا كان الدين هو الشرع الذي انزلت انت اليه

اي ما اظهر الاسماء الالهية الا افعال الحق وهي اي افعال الحق انت فتقوله وهي الحق
جملة مفسرة لجملة وهي انت فبان ان اي باننا الحق وهي لما لوها اسم الحق لها وباننا
وهي اقامتك الذي سميت سعيدا بالنعمة العظمى وهي سببنا انك من النار ودخولك
في الجنان فكانت احد سعيدا ومضيا عذرية الا بالانقياد الى الشرع فان ذلك كثر في الدنيا
وظهور كما لانك منزلة في التسمية وظهور كما لانه اذا اقبلت من انقذت الى ما شرع لك
وسايط لك في بيان ذلك المقام ان شاء الله ما مفعول سايط اي الذي يقع به الفايض
بعد ان بين الذين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله فاذا اعتبره الله دين الذي عند الخلق
فالذين كله اي سواء كان عند الحق او عند الخلق مختص لله لا يكون لغيره وكله منك لانه
اي حاصل منك لامن الله الحكم الاصاله فان الاشياء كلها بحكم الاصاله لله وبالله
ومن الله والحق لله وما وديان الذين الذي عند الخلق شرع في بيانه بقوله تعالى فقال الله
وهيانية وهي التي يفعلها الاله العالم في الدين العيسوية من العزلة عن الخلق والبرانية
وتقليل الاكل والشرب وغير ذلك ابتدعوها اياها ختر عوائلك الرهبانية من عند انفسهم
وكلفوا انفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلبا بذلك من الله اجر وهو الرهبانية
التوايسل في الشرايع الحكيمه اي تحصل منها الحكمة والعزلة الالهية التي لا تحصل من غيرها
لذلك اعتبره الله فالذين الذي عند الخلق هو الذي وضعه الخلق موافقا لاحكام الشريعة
واعبر الحق التي لم يجبي الرسول للعلوم من عند الله بها اي بهذا التوايسل الحكيمه في حق
العامة من عند الله قوله بالطريقة الخاصة المعلومة في العرف متعلق بقوله للعلوم وهذه
الطريقة الخاصة المعلومة في العرف هو ظهور انسان يدعى النبوة والظواهر المجنونة وهذه
الطريقة يعلم النبي في عرف الناس او متعلق بقوله لم يجبي فالمراد بالطريق الخاصة الطريق
الترجي او متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد بطريق الرياضات فلما وافقت الحكمة والمصلحة
الظاهر فيها اي في التوايسل الحكيمه الالهية في المقصود بالوضع المشرع الالهية وهو تكمل

الانسانية بالعلم والعمل اعتبر اي اعتبر الحق ما وضعه الاله العالم في الدين المسيحي من النبوة
الحكيمه اعتبار شرع من عند الله فكان ذلك الطريق العام الذي هو دين عند الخلق دين
عند الله في التعظيم والحقاق الاجر بالعمل بسبب اعتبار ما شرع من عند الله ولكنها
اي اخترعها وما في الله هذه الناموس بالوضع من عند الله اي على الخلق الذين
اوجبوا على انفسهم وطاف الله بين وبين قلوبهم بسبب تحكيم هذه الاعمال الشاقة
باب العناية والرحمة وهي معنى قوله تعالى وجعلنا في قلوبهم الذين يتبعون رافة ورحمة من حيث
لا يشعرون ذلك الفخ جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوا اي الذي جعلوه مذهبا وطريقا
لا تقسمهم يكونون يطلبون بذلك اي بما شرعوا رضوان الله قوله على غير الطريقة النبوية
متعلق بما شرعوا المعروف في العرف العام بالتعريف الالهية اي بلها المخرجات والادب بالغير
وضعهم امر رايد على الفرائض التي في البر النبوية في حق العامة وهذه الزوايد جنس
تلك الفرائض ومن فروعها لان المراد اتيان ما يابينه فان تقليل الطعام وكثرة
الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على انفسهم لا يخالف الشرع بل هو من حقيقة
من عمل بطريق التصفية فقد عمل باصله فله اجران اجر الفرائض واجر الطريق الذي عند الله
فقال فادعوها هؤلاء الذين شرعوا اي هذه الطريقة وشرعنا لهم اي شرع الله لهم
هذه الطريقة باعتبار ما شرعوا حق رعايتها اي فلم يعقلوها من تعظيمها ولم يعبدوا الله بها
على انفسهم الا انشاء رضوان الله ولذلك لا اجل علم حصول رضوان الله فيها لم يعمل بها
اعتقدوها وعملوا بها فمن اقامها بحقها قال الله في حقهم فاتبنا الذين آمنوا بها بالايام
الصحيح وهو الايمان بحجهم وانقادوا اليها منهم اي من هؤلاء اجرهم وهو الرضوان وثواب
الدار الآخرة وكثير منهم اي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة اي شرع الله في حقهم
بعد ان شرعوا لانفسهم باختراعهم هذه العبادة فاسقوا اي خارجون عن الانقياد
اليها والقيام بحجها ولم يؤمنوا بحجهم ومن لم ينقل اليها اي الى هذه العبادة لم ينقل اليه شرع

أي من شرع ذلك الشئ وهو الحق فانه لما اعتبر فقد اُضيف اليه فكان أجره على الله بما فيه
من اعطاء الجنة فان الرضوان وثوبها كذا والآخرة اجالا فبقيا فمن لم ينقد الى الشرع
لم ينقد اليه وانفع الشرع باعطاء الجنة التي لو اتى حصل له تلك الجنة فالمراد بقوله وكثير
منهم فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة
بوراخذهم وواجبهم على انفسهم وقال بعضهم ذلك كالنقوع من الدقة لله لزمه
كالنذر والتحجج عندي انه لا يكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد
او بعض اربابها وتخل بالشرع الذي جاء في العامة من عند الله لم يؤخذ على ذلك ولكن لم يحصل
له الدرجات العالية في الدنيا والآخرة التي هي لها ملها وليس ذلك كالنقوع نحو الصلوة
والصوم والاعمال حتى لزم من التزم بل هو كمن ذهب الى الكعبة بقصد الزيارة ولم ينذر
واذا رجع بدون شئ من اركانها لم يلزم عليه شئ فبقينا هذه كذلك في شرع منا
الحق الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرا بحقيقتها وعمل بالشرع العام فلا ارجح
بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعد طاعة نفسه
بأعمال الشاقة او للمصالح اللازمة له وتحقق اركان الشرائع واجاباتها وشربها وله اجر
غير مقطوع في الدنيا والآخرة فهو كمن عمل في جميع الاوقات لكن الامر لا يرد في مقتضى
الانقياد من الجانبين وان كان الامر التكتيكي يقتضي عدم انقياد الشرع الى من لم ينقد
الى شريعة الشرع وبيان ايمان انقضاء الامر الانقياد ان المكلف اما متقاد بالموافقة
او مخالفا للموافق المطيع لا كلام فيه لبيان فانه ينقاد اليه مشركا ينقاد هو للرب واما
المخالف فانه يطلب بخلافه الحام عليه اي يطلب بسبب خلافه الذي يحكم عليه وينفر عن الطاعة
من الله احد من اهل السما والارض والافلاك على ذلك الخلق ولا بد من احدهما
لان الامر في اي طاعة للمواقع في نفسه لا يخلو من احدهما وعلى كل حال اي حال انقياد
العبد وعدم انقياده قد يقع انقياد الحق الى العبد انما كان في حال العبد وهو عليه

اي الذي هو عليه العبد من الخلق فان العبد وان كان مخالفا بالامر التكتيكي لكنه متقاد
لربه من حيث الامر لا يرد في مقتضى الحق ما عليه من بخلافه فالحال اي حال العبد التي
يقتضي انقياد الحق باعطاء ما عليه منه هو الحق في انقياد الحق الى العبد باعطاء ما عليه
من هنا اي من حصول الانقياد من الطرفين كان الدين جارا اي معاوضة بما يستحقه العبد
من الطرفين او بما لا يستحقه من عدم الرضا من الطرفين فيما يستحقه من رضى الله عنهم
ورضى الله عن هذا اي قوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه جزاء ومعاوضة من الجانبين بما يستحق
وقوله تعالى ومن ينظرون فليس لهم اجر انما هذا جزاء بما لا يدرى من الرضا من الجانبين وقوله
وينجوا من سيئاتهم هذا جزاء بما رضى الله عنهم لا جزاء بما رضى الله عنهم بل جزاء بما لا يدرى الله عنهم
فعلى اي حال يقع ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام والاسلام هو عبيد الانبياء
فقد اتفاد الحق باعطاء ما يطلبه العبد الى الله والى الله لا يستحقه من الرضا من الجانبين وهذا
المذكور في بيان معنى الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعاوضة بين الله وبين العبد
بانقياد كل منهما الى الآخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق وبعضه من العبد
وبعضه من الحق هذا لسان الظاهر في هذا الباب اي في تحقيق معنى الدين بمعنى علم
هذه المسئلة اهل الظاهر والظاهر وباطنناي ولما سألنا وباطننا في هذا الكتاب فانه اي
فان الدين او الجزاء تجل اي ظهور من الممكنات في مرات وجود الحق وهو الظهور عليه
من الممكنات فلا يعود على الممكنات من الحق الا ما يعطيه وانهم اي ذوات الممكنات
في احوالها من العلم بها فان لم تكن الممكنات في كل حال صورة فتختلف صورهم في اختلاف
احوالهم كالصباوة والسيابة والشيخوخة تختلف في شخص واحد في اختلاف الازمان
والاحوال فيختلف الحق في مرات وجود الحق لا اختلاف في الحال اي لا اختلاف في حال الممكن فيقع
الامر من الحق في العبد بحسب ما يكون العبد في حاله فما اعطاه العبد الخيرة وهو ما يستحق
سواء اي سوي ما اعطاه العبد الحق وكذلك قوله ولا اعطاء ضد الخيرة وهو ما يستحق

غير بل هو منع ذاته ومعذبتها فلا يذعن الانفسه ولا يحزن الانفسه فلهذا للجنة بالباقية
في علمهم اذ العلم ينفع المعلوم فما اعطاهم الا بعلمهم وما علمهم الا بحولهم فكان
الذين كلفوا العبد من العبد على هذا الوجه فهو جازوه فاصل له من نفسه خيرا وشره ثم
الذين فوق هذا الشر في مثل هذا المبدأ ان للممكنات ثابته على اصلها من العدم بيان
لا اصل وليس وجودا لا وجود الحق ملتبسا بصور احوال ما هي عليه الممكنات في انفسها وانما
وهو الحق الخلق وهو غير الوجود الواجب فقد علمت من يلتذا ومن يتالم وهو حقيقة الوجود
من حيث تعينه باحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية واما الوجود الواجب فهو
عن التلذذ والتسام وعلى هذا الشر الذين كلفه الله من لئله فالتلذذ والتسام في هذا الشر
هو العبد بعينه كما في الوجوه الاولى لكن تلذذ العبد وتسامه في هذه الصورة كلفه الحق
في علم العبد علمت ما اتي شي يعقب كل حال من الاحوال وما يعقب كل حال من الاحوال
الاحوال بمعنى تعاقب كل من الاحوال الاخرى فكان كل منها جزءا للآخرى فكان الجزاء كلفه
من تجليات الحق قوله كل مفعول يعقبه اي وبسبب كون الجزاء يعقبه حاله حال
سبب الجزاء عقوبة وعقابا وهو اي العقاب ما يعجز جاز بحسب اللغة في الخير والشر في ان العاقبة
الشرية تمامه اي الجزاء في الجزاء وبالشر عقابا وله هذا ولاجل ان الجزاء كل حال يعقبه
حال اخرى سمي وشرح الدين الذي هو الجزاء بالعادة وانما يسمى بالعادة لانها في الشان
عاد عليه اي على الذين ما يقتضيه ويطلبه حاله من الجزاء فما فاعل عاد والضمير للفقير في
راجع الى ما يطلبه تفسير يقتضيه حاله فاعل يقتضيه الضمير المجرى راجع الى الذين فعاد عليه
ما يطلبه حاله فالمقتضى حال الذين والمقتضى الجزاء فاذا عاد عليه ما يطلبه فالدين بالعادة بهذا
المعنى كما ان الجزاء يسمى عقابا الحق في مفهومه وقال الشارح كذا من ام المؤمنين
فلها اي عادتك ومعقول العادة اي المفهوم من العادة عقلا ان يعود الامر بعينه
الاول وهذا المعنى المعقول من العادة ليس موجودا في الجزاء او ليس في الوجود فان

بمقتضى العقل تكرار ولا تكرار في التجليات الالهية فلما توجه ان يقال فاذا لم يكن ثمة
تكرار فكيف سمي الذين بالعادة استندوا بقوله لكن العادة وهي عود الشيء الى مكان
عليه من اول حاله حقيقة واحدة معقولة اي ثابته في العقل لا تعدد في نفس تلك الطبيعة
والنشابة اي التقدر في الصور الحسية بموجده واستدل عليه بقوله فخرج يعلم ان زيد
غير عود وفي الانسانية وما عادة الانسانية اذ لو عادت كذا لكانت الانسانية في
حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه وتعلم ان زيد ليس عن غيره وفي الشخصية
وشخص زيد ليس عن غيره مع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصية اي مع وجود سبب الشخصية
وهو الانسانية في الاثنين زيد وعمر ونقول في الحسن عادت الانسانية كذا الشبهة وهو
المثلية بالعود في وجود الانسانية في الاثنين ونقول في الحسن عادت الانسانية كذا
الشبهة وهو المثلية بالعود في وجود الانسانية في الاثنين ونقول في الحكم العبد لم يعد
الانسانية فما اي فليس ثمة اي في الجزاء عادة بوجه لعدم التكرار والغيابة في نفس الامر وثمة
عادت بوجه اي من حيث ان الحال الثاني مثل الحال الاول في الحسن كما ان ثمة جزاء بوجه ومما
جزاء بوجه فان الجزاء ايضا اي كالعادة حاله اصل في الممكن من احوال الممكن بيان الحال فجاز
فيه الوجهان فمن حيث انه بموجب الحال الاول للحال الثاني ثبت فيه الجزاء والعوض حيث
انه حال اخر لعين الممكن مائة في جزاء فلما فرغ عن بيان الفائدة الموعودة بقوله وسأبسط
ذلك ان شاء الله ما نفع به الفائدة فارد ان يبين اختصاص الفائدة بنفسه بحيث لا يقع
هذه الفائدة من العلماء بان الله لا قبله ولا في زمانه الا بغير هذه المسئلة مما تقدم به ذلك قال
وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشأن اي الفقهاء ولما اوضح ظاهر كلامه نسبة الجزاء الى الله
وهي نوع من المنة التي لا تليق لهذا الكامل بل هو كذا يعلم بهذه المسئلة فشرع في هذا
الاحتمال الغير المسمى اي اغفلوا ايضا حاله على ما ينبغي حتى تقع الفائدة التي تقع بايضاحي
هذا فنزل هذا الكلام على وقع الايضاح منهم لكن لا على ما ينبغي ولا كذا نفسين بقوله

لا أنهم جهلوا هذه المسئلة فلما نسب الغفلة عن الابضاع اليهم والابضاع الى نفسه دل
ظاهر كلامه على ترجيح نفسه عليهم نسبة النقص اليهم والكمال اليه وبهذا يليق بهذا المبدأ
الاكمل دفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة بقوله فانها اي هذه المسئلة من جملة
سائر قدر المتحكم في الخلائق فالحال في تحكومتها تحت حكم هذه المسئلة عليهم عن ابضاعها
في الغفلة ففعلوه فان الغفلة عن ابضاع المسئلة حال من احوالهم الثابتة فالابضاع
حال من احوالهم المتغيرة بالابضاع فواضح في قدس الاستواء بينه وبينهم في هذه المسئلة
في اتباع حكمها بقوله فانها من سائر قدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عزهم في غفلتهم ولما
يقع ان الذين يوصفون بالمكن شرع في بيان احوال خادهم الذين وهو الرسل وورثته واعلم انه
كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادمو الارامل
في العموم اي في حق عامة الخلق وهم في نفس الامر خادمو احوال الممكنات لان الله لا يامر العبد
الا بما طلبه العبد منه من احوال عينة الثابتة وخدمتهم من جملة احوالهم التي هم عليها في حال
ثبوت اعيانهم فانظر العجب كيف يكون الاشرف خادما وهو الرسل وورثتهم للخلق
وهو من دونهم ولما اجمال خادم الطبيعة وخادما الارامل في ارادة ان يفصل حتى يتبين
ما هو المقصود فقال لا استثناء منقطع اي لكن ان الخادم المطلوب هنا سواء كان خادم
الطبيعة او خادم الارامل في احوالهم وانما هو انما هو ثابت عند رسوله اي عند اممهم
اما بالحال وبالقول متعلق برسوله يعني ان الملاك بالخادم هو الثابت في خدمته ومخبره
بما يخدمه اليه لخدمة نفسه بالحال وبالقول كيف لا يكون الملاك منه الخادم المذكور ما قلناه
فان الطبيب انما يقع ان يقال فيه خادم الطبيعة كونه من جملة المساعدات لها وما هذا الشيء
الا وهو وفوق الطبيب عند الطبيعة نظير ان قوله كما يقال في الطبيب انه خادم الطبيعة
لا يقع دون طبيب خادما للطبيعة بحكم الطبيعة كذا فالله يمشي الطبيب بحكم المساواة
ليلا يكون خادما لها فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض من اجافاته سبب ذلك المزاج في

الجسم مريضاً وكوساعداً اي الطبيعة في ذلك المزاج كذا في خدمة لئلا الجسم المريض في كفة المريف بها
اي بسبب الخدنة ايضا كذا زاد من اجافاته باعطاء الطبيعة والماد بالطبيعة مكنون الجسم فلم يساود
الطبيب الطبيعة في المرض بل عفاها عن المرض وانما يدعيها اي وانما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض
بمباشرة بما يزيل به المرض صلبا للخدمة ما هي لخدمة جسم المريض والصحة للجسم المريض يحصل من الطبيعة
ايضا كما يحصل المرض بها بانشاء مزاج آخر وهو المزاج الصحيح بخلاف هذا المزاج المريض فاذن
اي فعلى تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض ليس الطبيب بخادم للطبيعة مطلقا
بل خادما من وجوه غير خادما من وجوه وانما هو خادم لها مادما للطبيعة من حيث انه لا يصح
جسم المريض ولا يغير الطبيب هذا المزاج المريض من المرض الى الصحة الا بالطبيعة في حقها اي
فالتبيب في حق الطبيعة سعي من جهة خاص وهو اصلاح جسم المريض غير عام شاكر لوجوده فلا
لونه العموم لا يقع في هذه المسئلة والادب في ذلك هو ان جسم المريض فاذا كان الامر
كذلك فالطبيب خادما للطبيعة من حيث اصلاحه لا خادما بحكم عدم المساعدة فلما انزع
عن بيان احوال الطبيب شرع في بيان ما هو المقصود الاصل في الواجب عليه بقوله كذلك اي
كالطبيب الخادم للطبيعة الرسل والورثة في خدمة الارامل والحق على وجهين وقوله في الحكم
اي في الامور المتعلقة بالحق وقوله في احوال المكلفين يتعلق بالحكم فيجوز ان الامر في بعض ما امر
الحق بالعبد من العبد بحسب اي باعتبار الذي يقتضيه ارادة الحق ويتعلق ارادة الحق به
اي بوقوع ذلك المراد من العبد بحسب ما يقتضيه علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب
ما اعطاه المعلوم من ذاته فاذا واثق الامر الالهى الارادة وقع المأمور به من المكلف
فيقال في حقه المطيع واذا ابرأ في امر التكليف الامر الالهى في الوقوع لم يقع الامتناع
من المأمور فيقال في حقه العاصي فاذا كان ارادة الله نابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم
فما ظهر اي فاباوجود كل معلوم في الخارج الا بصورته التي هي عليها في علم الله تعالى فاذا كان
الامر الالهى على وجهين فالرسل والورثة خادمو الامر الالهى التكليفي الواقع بالادب

يتعلق بالامر يتعلق ارادة في علمه الا ان الرسل حاد م اي مبلغ للامر الذي
الى المكلف سواء وقع ذلك الامر من العبد المكلف او لا لا خادم الارادة ولا تساعد
الفاست في فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول خادما للامر لا يتعلق بالارادة لا
للا رادة فهو اي الرسول يرد ما صدر من العبد بما يخالف الامر الذي عليه اي على المكلف
اي بالامر الذي لم يقبل منه الفعل الذي يخالف الامر التطبيقي مع انه لا يكون الا بالارادة
ولو خرم الارادة لم يرد هذا الفعل عليه فان الله تعالى يامر ان يخرم الامر الذي بان يرد
ما يخالف الامر الذي على صاحبه فهو ما ويرد المكلف عليه واما المعروف الذي طلب الاستعا
المكلف ومما لا يصلح في حقه فاذا اراد ما وقع من العبد بالارادة فلا يخرم الارادة فلا يخرم
الارادة الا لكونه مانع الخلق بل يتركهم على حالهم وانه لا يرد وقى عه وما نفع الا بها اي لا
رادة اي لا بالارادة المتعلقة بالتعبية مطلقا سواء طابقت الارادة او لا ذلك كانت
الدعوة عامتا في التعبد والشفق ولم يزل النبي عن دعوة احد وان علم من عدم قبول
الدعوة ما لم يان البرهان عند كذا القاطع عن الدعوة في حقه لانه ما عليه الا التبليغ والنتيجة
في حق العامة فالرسول والوارث طبيب اخر اى للنفس منقاد لا منته حين امر
لتبليغ احكامه للناس فينظر نور الله في امره الى الرسول ليبلغ الى عباد الله ويعلم
حكما امره وينظر في ارادته ويعلم حكما ارادة بذلك الغور في اى الحق بسبب علمه بين
ادمين فقدم اي المكلف بما يخالف ارادته والحال لا يكون الا ما يريد الحق وهذا اي
ولا جل ان لا يكون الا ما يريد الحق ان اوجد الامر الامر الذي لانه المراد وقوعه من كونه ارادة
الامر اي فاذا وقع الامر وهو التكليف الشرعي فوقع فما اراد وقوع ما امر به اي وقوع الامر
بالامر من قبل ما امر به وهو الرسول اذ واسطة يامر المكلف فلم يقع الامر بالامر
من الامر وهو المكلف فاذا لقي وقوع الامر من الرسول وهو التبليغ الى الامر وقوع الامر
منه ولم يرد وقوع الامر من الامر ولم يقع كما في اى جهل فان مراد الله وقوع الامر في حقه

وكونه مخاطبا بالاحكام الشرعية بلسان النبي ثم فوقع لانه مراد الله لا بد وقوعه
ولم يقع للامر به وهو قوله حكم الله لانه ما اراد الله وقوعه منه فوقع الامر به وقوع
الامر به منه من جملة عينه الثابتة فلا للجنة البالغة فاذا اراد وقوع الامر به وقوع كلاهما
فانه تو قد يامر ويرد الامر به فيوجد الامر ولم يوجد الامر به وقد يامر ويرد الامر به
فوجد كلاهما وكل ذلك من احوال عين المكلف فاذا امره بغير الامر به فسمى مخالفة في حقه
فالرسول مبلغ للامر الى عباد الله خالف ذلك الامر الارادة او لم يخالفها عليه الا وقوع الامر
لا وقوع الامر به من الامر ولذا اي ولا جل ان الله تعالى يامر عباد الله بما يخالف ارادة
فلم يقع الامر به قال الرسول شيتي هو واخوانها لما تحوى اي تشمل عليه الغمير المجرور راجع
الى ما من قوله فاستقم كما امرت فسيته قوله تعالى كما امرت فانه اي الرسول لا يرد اي لا يعلم
هل امر بما يوافق الارادة فيقع الامر به فيكون مطيعا لله تعالى او بما يخالف الارادة فلا يقع
فيكون خارجا عن طاعة فانه بين هذه الامرين الذين يوجب الله الخوف
والخشية من الله تعالى ولا يوفق احد حكم الارادة لكونها من ترادفها لا بعد وقوع الماد الا
من كشف عين بصيرة فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيكم قبل وقوع
الماد عند ذلك اي عند ذلك كما اي بالذي برأ عن كشف الامر في هذا العلم قد يكون
لا احد الناس وهم الانبياء وبعض الاولياء في اوقات اي وقت دون وقت لا يكون مستحيا
لجميع الاوقات وبدل على ذلك قوله تعالى لبيد ثم قل ما ادري ما ينفع ولا يضركم اي اعلم
فارادة كنه قبل وقوع الماد فصرح الحق بالاجاب فاعلمنا من ان هذا الكشف لا يكون مستحيا
في حق الرسول فضلا عن غيره وانما لا يستصحب الرسول فانه من حيث نشأة العفوية
لا بدوم له هذا الكشف واخذ بعض الشارحين قوله فصرح على صبغة الامر وان كان له وجه
لكن الوجه كونه على صبغة الماضي وليس المقصود من اطلاع حكم الارادة الا ان يطالع احد
في امراض لا يغفل عنه ليس في وسع احد ان يطالع جميع معلومات الممكنات في حقه كونه

اي العلوم المنسوبة الى النور مودعة في اي فروع ذلك التبع هذه الحكمة النورية
مبتداه انبساط نورها مبتداه فان الفهم يرجع الى الحكمة على حضرة الخيال خبر والحكمة خبر المبدأ الاول
اي هذه الحكمة النورية التي في كلمة يوسفية في ينسب نورها على حضرة المنام فيرى بسبب هذا النور
رؤيا صادقة وهو اي انبساط النور على حضرة الخيال الاول مبادي اول منشأ خوارق العرفي
الاله في اهل العناية اي في حق الانبياء فاو الوحي الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط
النور على حضرة الخيال ولورد على ذلك دليل قول عايشة رضي الله عنها قال تقول عايشة
رضي الله عنها اول ما يرى بها اول ما ظهر به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا
الصادقة فكان رسول الله لا يرى رؤيا الا خرجت اي ظهرت تلك الرؤيا في الخيال مثل
قول القبط في الظهور هذا من قول عايشة رضي الله عنها تقول عايشة رضي الله عنها لا اظنها
في صدقها هذا كلام الشيخ رحمه الله عليه تفسير لقول عايشة رضي الله عنها والى ما بلغ علمها الا
وليس الامر على ما علم العايشة رضي الله عنها كان المدة كما اي رسول الله في ذلك الوحي ستة اشهر
ثم جاءه الملك هذا قول عايشة رضي الله عنها في حق رسول الله ولا علت عايشة رضي الله عنها
لنعم قد قال ان الناس ينام فاذا ما نوا انبهم وكل ما يرى رسول الله في حال النوم وهو
اليقظة في عرف العام التي عبر عنها رسول الله بقوله الناس ينام فكل ما يرى فيه من ذلك
القبيل اي من قبيل ما راى رسول الله في ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما راى الملك
الامن حضرة الخيال كالرؤيا الصادقة وان اختلف الاحوال على الراي باليقظة والنوم
مضى عمر في الوحي قولها اي في قول عايشة في منام بالرؤيا الصادقة ستة اشهر ومضى
بعد ذلك عمر في الوحي يجمع الملك في اليقظة لا في المنام فما راى الملك من حضرة الخيال
في قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت العايشة رضي الله عنها بل مضى عمر
كله في الدنيا في الوحي تلك الشبهة اي بمنابة ستة اشهر فيكون الوحي في المنام فاذا مضى عمر
في الوحي تلك الشبهة فوجه كل انما هو منام في منام او فعمو كل في الوحي كل انما هو منام في منام

فالناس الاول بنو حضرة الخيال والثاني في قوله في الناس ينام وهو اليقظة فكان عمر كله
في الوحي في منام مثل ما قالت العايشة رضي الله عنها فمأورد الوحي اليقظة من قبيل المنام
في المنام وكل ما ورد من هذا القبيل اي من قبيل المنام في المنام فهو للسمي عالم الخيال
فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا الصادقة او الملك او غيرهما سواء في ما كما في الرؤيا
او لم يتم كما في غيرها من عالم الخيال ولهذا لا يكون كل ما ورد من قبيل المنام في المنام
من حضرة الخيال يعبر بالتشديد على البناء للمفعول اي الامر هو في نفسه على صورة كذا
ظهر للناس في صورة غيرها اي غير صورة في نفسه فيجوز اي في غير العار من هذه الصورة التي
ابصرها النائم في صورة ما هو الامر عليه في نفسنا صا بالعار كظهور العلم لرسول الله في
في منام في صورة اللب فعبارة جاز رسول الله في التأويل من صورة اللب في صورة العلم
فقال رسول الله في مال هذه الصورة اللب وهي التي ابصرها رسول الله في صورة العلم
التي لم يبصرها رسول الله ثم انه كان اذا وحي اليه بدون تمثل الملك اخذ عن المحسوسات
المعاداة اي عن محسوسات المعاداة كما تبين بالتشديد اي في صورة المحسوسات المعاداة
وغاب عن الحاضر عند بدخوله في حضرة الغيب فاذا استمر بالتشديد اي رفع عنه ما به
غاب عن الحاضر رد الى المحسوسات المعاداة فما ادركه اي الامر حين غيبته عن الحاضر الا
في حضرة الخيال الا انه لا يسمى رسول الله بما في ذلك الوقت وكذلك اذا تمثل الملك
اي اذا جاءه الملك للوحي فتمثل له رجلا فذلك الملك الفاهر له بصفة الرجل من حضرة الخيال
فما راى رسول الله والاصحاب رضوان الله عليهم الا من حضرة الخيال الا من حضرة الشهادة
وانما كان ذلك من حضرة الخيال فانه اي فان ذلك الملك ليس برجل في نفسه وانما هو
في الحقيقة ملك فدخل في صورة انسان فظهر له للوحي فعبارة الناظر العارف حقيقة الحال وهو
الرسول ثم حتى وصل الى صورته الحقيقية وهي الصورة الملكية فقال هذا جبرائيل انا ابعثكم
امر بكم فنهضوا حكم التعبير والحال قد قال ثم لم اي لاصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه

ردوا على الرجل فسماه بالرجل من اجل اى بسبب الصورة التي ظهر لهم اى ظهر جبرائيل وصفا
لما ظهرت في كذا المجلس فيها اى في صورة الرجل ثم قال اى بعد قوله ردوا على الرجل
هذا جبرائيل فاعبر الصورة التي مال هذا الرجل المتقبل اليها فهو صادق في الغالبين هذا
جبرائيل وردوا على الرجل صدق في تسمية الرجل العزيز اى لاجل البصر الذي كان موضع
في العين الحسية فان العزيز يطلع على البصر وعلى موضع فان الحاسة لا ينظر من اليه الا
بالبصر الذي كان في عين رؤيهم لا بالبصر الذي كان في قلوبهم ولو ادركوا بذلك لقالوا
هذا جبرائيل كما قال الرسول ثم نيات في هذا العزيز اى بالرجل فصدق الرسول في قوله لاجل هذا العين
فهو معنى قوله فسماه بالرجل اى الصورة التي ظهر لهم فهو حكم من الرسول بحسب الحسية
وصدق في قوله ان هذا جبرائيل فانه جبرائيل في نفسه بلا شك ولما فرغ من بيان حال محمد
في الرؤيا والوحي شرع الى بيان حال يوسف في رؤياه ليعرف الفرق بينهما في رتب العلم في الرؤيا
بقوله وقال يوسف اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين فراء اخوة
في صورة الكواكب وراى باه وخالته في صورة الشمس والقمر هذا اى ادراك هذه الاشياء
من جهة يوسف فقط الا من جهة المراتى ولو كان هذا الادراك من جهة المراتى لكان ظهور
آخوته في صورة الكواكب وظهور ابيهم وخالته في صورة الشمس والقمر مراد لهم ولم يكن لهم هذا
الظهور مراد اولا لكان لهم علم بما رآه يوسف ولم يكن لهم علم بما رآه يوسف فلما لم يكن
لهم علم بما رآه يوسف كان الادراك من جهة يوسف في خزانة خيالهم لا من المراتى فان
ادراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الراءى والمرأى معا كظهور جبرائيل للنبى ومع
فان جبرائيل علم بما رآه محمد ثم فكان الادراك واقعا منها بخلاف يوسف مع اخوته فلم
ذلك يعقوب لما ينعبر رؤياه وعلم ايضا عدم علمهم بما رآه يوسف حين نصبا عليه
اى حين نقل الرؤيا على يعقوب فقال يا بنى لا تقصص رؤياك على اخيك لئلا يظلموك
على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك اطلعوا تفوقك عليهم فيكبروا لك كبر اى يخالوا

لا هلاك ثم برأه ابتداء عن ذلك الكيد والحقة بالشيطان اى بعد ما ادرك الكيد
الى بنيه اسند الى الشيطان لان كيدهم باغوا به واضلا له وليس الخلق الكيد بالشيطان
الا عين الكيد من يعقوب مع يوسف لئلا يسبق عدوة اخوته في قلبه فانه لما اسند الكيد
الى بنيه علم يوسف ان اخوته عدوه فوقع في قلب يوسف عدوة اخوته فعلم يعقوب
ذلك من يوسف فالتقى الكيد بالشيطان لدفع ذلك من يوسف فقال ان الشيطان
عدو مبين اى ظاهر العدوة فعلم يوسف من ذلك ان اخوته ليسوا عدوا بل عدو
الشيطان فكان هذا الكلام من يعقوب عين الكيد مع يوسف حتى لا يزول عن قلبه
الاخوة مع بقاء الاخر وهو قوله لا تقصص مراد يعقوب ثم اثبات محبة في قلبه مع حفظ
يوسف عن كيدهم وانما قال الخلق الكيد مع ان الخلق العدوة لا الكيد لكون العدوة
سببا للكيد فلما قال العدوة الحقة ثم قال يوسف بعد ذلك اى بعد ظهور هذه الانباء
له في آخر الامر وهو وقت لقائه الى ابيه وخالته واخوته هذا تاويل رؤياه من قبل قد
جعلها رقى حقا اى اظهرها في الحسن بعد ما كانت في صورة الخيال فلم يعلم تاويل رؤياه الا
بعد وجودها في الحسن ففرق يوسف بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل الخيالية
من المحسوسات والمحسوسات من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها خيالية حسية فقال له
النبى محمد اى الحسن الذي لم يجعله يوسف من الخيال الناس ينام فجعله محمدا من قبل
فكان قول يوسف في ادراك محمد قد جعلها رقى حقا بمنزلة من رآه في نومه انه قد
استيقظ من رؤياه اها ثم عبرها ولم يعلم هذا الشخص انه في النوم فوله عنبه بالجر تأكيد
للقوم ما برح اى زال عن النوم فاذا استيقظ يقول رايت كذا ورايت كذا حتى تستيقظ وتكون
بكذا هذا اى قول يوسف قد جعلها رقى حقا مثل ذلك الشخص في كونه مناما في منام
فانظر كم بين ادراك محمد وبين ادراك يوسف في آخر امره حين قال هذا تاويل رؤياه
من قبل قد جعلها رقى حقا مضاه اى معنى قوله حقا حسا اى محسوسا وما كان ذلك

الملك في حضرة الخيال قبل قوله حقا أي محسوسا لا محسوسا لأن الخيال لا يعطي إلا المحسوسات
قوله غير ذلك مبتدأ ليس له خبر فالجمله تأكيد لقوله فان الخيال لا يعطي إلا المحسوسات
أي ليس للخيال إعطاء غير المحسوسات أي ليس ولم يعلم يوسف كما علم محمد ثم إن الكون كله
خياله وما يعطي الخيال إلا المحسوسات فانظر ما اشرف علم ورثة محمد في كيف يطلعون هذه
الأسرار فان هذه مسئلة دقيقة في الفن لا يطلعها إلا ورثة محمد وفيه تعظيم شأن محمد ثم
والله من الورثة وان أتى بجمع نفسه قدس من لأن هذا العلم لا يظهر من أحد من العلماء بآية
قبله وسائط القول أي ومنفصل القول الجمل المذكور في هذه الحضرة الخيالية فلا لام
إشارة إلى القول المذكور فيما سبق لبيان حضرة الخيال وسابطة وعدلي تفصيل ما أجمله
في حضرة الخيال فقوله في هذه الحضرة متعلق بالقول ولما كان حضرة الخيال في روعة
يوسف ثم قال بلسان يوسف ثم ولما كان نفسه قدس سره وأمرنا بالولاية الخاصة المحمدية
قال المحمدي لأنه إذا كان فاما بالولاية الخاصة المحمدية كان جامع الجميع ولاية الأنبياء
فكان فابلا بلسان موسى المحمدي ولسان عيسى المحمدي فالله باللسان يوسف المحمدي
نفسه ما هو صفة القول أو بدل منه تنقاي أي تطلع عليه ان شاء الله ولما بين حضرة
الخيال بالنسبة إلى الرؤيا ففي هذا الاعتبار عالم خاص كذا ذكر وغيره من العوالم ليس خيال شع
البيان أن العالم كله خيال فنقول اعلم أن القول عليه سوى الحق أو مستحق العالم فهو حق
العالم بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص فكما أن الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص
كذلك العالم معدوم في نفسه موجود بالحق فهو أي العالم ظل لله فهو أي ظل الله عليه
الوجود الإضافي إلى العالم فإذا كان ظل لله فهو عين العالم فلا بد في ظهور العالم كل مالا
في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم إلى العالم
لأن الظل لا يظل العالم موجود بلا شك في الحسن وكان إذا كان ثم أي في الحسن من يظهر فيه
ذلك الظل حتى لو قدر عدمه من يظهر فيه ذلك المظل كان الظل معقولا غير موجود

في الحق بل يكون بالقوة في ذات الشخص اليه الظل ولا بد بضامن التوابع بل يكون
بذكره كفاء بذكره بعد تحمل ظهور هذا الظل الأخرى السمي بالعالم انما هو أعيان الملكات عليها
امتداد هذا الظل فبدرك من هذا الظل بحسب امتداد عليه من وجود هذا الذات التي هي الوجود
عليه فاعيان الملكات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالأعيان لا تظهر إلا من هذا الوجه
فلا يمتد ظلها إلا بحسب انقضاء المحل ولكن باسمه النوراني كونه بمظهر اسم النور وهو الشمس
ونوع الأدر الشاوي وبأساطير نور الشمس على العالم بدرك العالم وهو الظل الأخرى فامتداد
هذا الظل على أعيان الملكات قوله في صورة متعلق بامتداد الغيب الجوهري وهو الذي يعلم
لنا بالجوهري فصار معلوما من وجه ومجهول من وجه كشمس نراه من بعيد وهو معلوم
لنا بصورة الشجيرة ومجهول لنا بالكيفية والحقيقة فانه لا يعرف أنه انسان أم غيره
كذلك العالم معلوم لنا من حيث أنه ظل لله ومجهول لنا من حيث الحقيقة فان حقيقة
راجعته إلى حقيقة الحق وامتداد الظل عليه با ظهوره فيها على حسب ما هي عليه من الأحوال
فكانت صورة الظل صورة غيب الجوهري فان أعيان الملكات معدومة في الخارج فكانت
مختفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما في الغيب بما في الشهادة تسريلا للظالمين
بقوله الأخرى الظلال تغرب إلى السواد تشير إلى ما فيها أي في انفس الظلال من الخفاء وانما
كان الخفاء في الظلال بعد للناس بينهما أي بين الظلال وبين الأشخاص من هي أي الأشخاص
ظل له أي الحق فمن عبارة عن الحق والأشخاص العالم فإذا ثبت في ظلنا الخفاء بعد
المناسبة بيننا وبين ظلنا ثابت في العالم الخفاء بعد المناسبة بيننا وبين من هو ظل له
فان من انقصف بالعبودية بعيد عن من انقصف بالربوبية فإذا كان العالم في صورة
الغيب الجوهري فلا يعلم العالم من كل الوجوه فلا يعلم الحق من كل الوجوه وان وصل كان
الشخص أيضا فظلله بهذه المناسبة أي يضرب إلى السواد واستدل على أنه البعد سبب الخفاء
بشهادة الوجود الخارجي على طريق التمثيل بقوله الأخرى الجبال إذا بعثت عن بصر الناظر

يظهر مواد او قد يكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس من الكونية وليس ثمة علة للسواد
الا البعد وكثرة التماز فهذا ما انتجه البعد في الحس في الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان
الممكنات ليس نيرة لانها معدومة فيقع الخفاء في صورها وهي ظل كنهها وهو العالم فان
وصل انصفت بالثبوت لكن لم ينصف بالوجود الخارجي اذ الوجود نور لا يجمع مع الظلمة
بخلاف الثبوت فانه ليس بنور فيجتمع مع الظلمة وهي العدم فظهر الفرق بين الثبوت والوجود
غير ان الاجسام النيرة يعطى فيها البعد للحس صغرا فهذا اي الصغر تأثيرا في البعد يعطيه
في الاجسام النيرة فلا يدركها الحس اي الاجسام النيرة الا صغيرة الحجم والمال الي اي اجسا
في اعيانها اي في وجودها الخارجي وكبيرة عن ذلك القدر واكثر درجات كما يعلم بالذليل ان
الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين وربعاً وثلاثون مرة وهي في الحس على قدر جرم الشمس
فلان مثلا وهذا اثر البعد ايضا فلما كان البعد علة الخفاء لزمن ان يمتد الظل على الارض
في صورة الغيب المجهول فاذا امتد في صورة الغيب المجهول فلا يعلم من العالم وهو ظل الله
الا قدر ما يعلم من الظلال اي من ظلال العالم وما يجهل من العالم الا قدر ما يجهل من
الظلال وما يعلم من الحق الا قدر ما يعلم من العالم ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من
الشمس الذي عنه اي عن ذلك الشخص كل اي وجد ذلك الظل وهو ظل العالم فاذا كان النور
كذلك فمن حيث هو اي العالم ظل له اي الحق يعلم الحق للعالم بالظل من هذا الوجه فيعلم
من الحق بهذا المقدار ومن حيث ما زائدة للتاكيد يجهل ما هو صورة فابم مقام الفاعل
ليجهل في ذات ذلك الظل من صورة تخم من امتد عنه ذلك الظل يجهل من الحق فذلك
اي فاجعل ان الظل معلوم ومن وجد مجهول من وجه نقول ان الحق معلوم لنا من وجه
ظلمة معلوم لنا من وجه مجهول لنا من وجه كون ظلمة مجهول لنا من وجه ويدل على ان العالم
اي الوجود الخارجي ظل الله تعالى على اعيان الممكنات قوله انه لم تر الى ربك كيف مزل الظل اي كيف
بسطة الوجود الخارجي وهو العالم وكذا عدمه من جعله اي جعل ذلك الظل ساكنا اي

اي يكون فيه اي في وجود الحق بالقوة كظل الشخص في وجوده اذ لم يكن ثمة من يظهر فيه يعني بقوله
مكان الحق ليجهل بالممكنات على طريقة قوله ما كان كنهه ليعبرهم وانت فيهم حتى يظهر الظل يعني
انما يجهل كنهه للممكنات كي يظهر الظل فلو لم يجهل الحق للممكنات لم يظهر الظل فيكون الظل كما هي
الان من الممكنات التي مظهرها عين في الوجود الخارجي ويدل على وقوع الادراك باسمه النيرة
قوله ثم اي بعد ذلك جعلنا الشمس عليه اي على ذلك الظل ليدل على ذلك الظل
وهو اي الدليل اسم النور اي مظهر الذي قلناه بقولنا لكن باسمه النور وقع الادراك
ويشهر له اي كون النور دليلا للحس فان الظلال لا تكون لها عين اي وجود في الخارج
بعدم النور كما في الليل المظلمة ثم قبضناه اي ذلك الظل يقبض النور الذي دل عليه اليها
قبضا بسيرة يعني لا يعتد عليها قبضه كما لا يعتد به وانما قبضه اليه لانه ظله فنه ظله
فاليه يرجع واليه يرجع الامثلة في القيمة الكبرى لان جميع الامور ظلاله والظل لا يرجع
اذا رجع الا الي صاحبه ولما حقق ان العالم كله ظل للحق اراد ان يبين ان العالم من اي
جهة اما من الحق ومن اي جهة انحر معه فقال هو اي وجود العالم هو اي عين وجود
الحق من وجه لا غير فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجه فقل ما ندركه انت من العالم
فهو اي ما ندركه وجود الحق المبسط في اعيان الممكنات فهذا الاتحاد اتحاد العبد مع الحق
في جهة خاصة كاتحاده معه في حقيقة العلم والحياة وغير ذلك وانشاء الجهة الاتحادية
من حيث ان هوية الحق ظاهرة فيه هو اي ما ندركه وجوده اي عين وجود الحق فان عكس الشيء
عين ذلك الشيء من وجه ومن حيث ان اختلاف الصور واقع فيه اي في كل ما ندركه هو اي
ما ندركه اعيان الممكنات فكلما لا يزول عنه اي عن العالم باختلاف الصور فيه اسم الظل كذلك
لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم واسم سوى الحق فيمتاز بهذا الوجه عن الحق لثبوت
الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من التقابيل الامكانية فمن حيث احديته كونه
اي كون العالم ظلا هو الحق اي هو الموصوف بالواحد الاحد لانه اعلان الحق والواحد

ومن حيث كثرة الصور فلا يظهر الفرق للناظر الى هذه المراتبة فلا يطلع عليه من هذا الوجه
 اسم العالم وسوي لكن بين احدى الحق وبين احدى العالم فرق في نفس الامر فان احدى الحق
 احدى ذاتية منزهة تعين الكثرة ولا يتعين اصلا بتعين الكثرة ولا بعدد تعين الكثرة
 ولا اما احدى العالم فانه عبارة عن عدد اعتباري تعين الكثرة فيتعين احدى العالم بعدد تعين
 الكثرة كما اذا قطعت النظر عن الشخص الزيدية بقي في نظرنا الانسان في هذا احدى الزيد لا اية
 حقيقة الانسانية فان ذلك قد عرض عليه التعيين فزال بقي متعيناً بزوالات التعيين لا تلبس
 عن احدى العالم هذا الوصف العدمي حتى انحدر الاحديتين في نفس الامر فان المتعين بتعين
 عدمي مانع الوصول الى الاطلاق الحقيقي فلما يخرج احدى العالم تحت الامكان ولا فطره
 من الوجوب الذاتي وان انصف من هذا الوجه بالامر الاحد اطلق عليه الحق وانما لم يطلق
 عليه من هذا الوجه غير من الاسماء كالحق والحق وغيرهما اذ لا يلزم من الاتحاد في الامة
 الاتحاد بالكلية لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم من هذا
 الوجه عند محل الله بحسب ما يعطيه النظر من المساواة في هذا الوصف لا بحسب نفس الامر لا سيما
 في الحقيقة ولما كان هذه المسئلة ارفع علما اوصى وامر بالسالكين بالحفظ والتعظيم فقال
 تعظم وتحتق بالاحتمال فانه اذا انقطعت وتحققت به فقد وصلت الى اصل الامور الذي
 ينفخ منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف السلك في محقق الوقوع الذي
 لا يختلف ولا فرق وان كان الامر على ما ذكرنا مع ان الامر على ما ذكر في نفسه في نفسه
 فيها اللطالين حتى لا يعتمدوا على انفسهم في العلم فيقطعوا عن طلب العلم فاعلم انهم
 ايسر له وجود حقيقي مغاير بالذات من كل الوجوه لوجود الحق بل الوجود الحقيقي للحق
 والوجود الاضافي للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقي فليتم بنفسه كونه لا بل
 فاعلم ان هو ظل له فقد عرفنا وجه الاتحاد ووجه الامتياز وهذا يكون العالم متوهم
 لا موجودا بوجوه حقيقي مغاير الى مثل ذلك انه اي العالم امر زيد فاعلم بنفسه خارج الحق

استمر

كما اخذ اهل الحجاب هذا التخیل تحقيقا واختاروا من هذا حق لا انفسهم وليس العالم كذلك
 في نفس الامر لا تراه اي ترى الظل في الخس متصل بالشخص الذي امتد عنه ذلك الظل يستحيل عليه
 اي على الظل الانفكاك عن ذلك الانصاف اي كون الظل قابلا بالشخص لانه يستحيل على الشيء انشا
 عن ذاته فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص الذي امتد عنه لان الظل عين ذلك الشخص وذاته
 لا مزيد فاعلم بنفسه خارج عن الشخص فائمة الامر واحد يظهر بالصور بين الشخصية والظلية
 وبه يتوهم المغايرة وتخيّل ان الظل موجود متحقق فاذا رأت الظل وعرفت نسبة الظل والشخص
 فاذا انقطعت ما اوصيته لك فوجه الحق الى نفسك فاعرف عينك اي وجود الخارج واعرف
 من انت ام وجود حقيقي ام متوهم متخیل واعرف ما هو يدرك هو الحق ام غيره واعرف ما هي
 نسبك والحق واعرف بما اي سبب انت حق واعرف بما اي سبب انت عالم وسوي
 وما شاكل هذه الالفاظ وهذا الكلام اخبار في صورة الانشاء يعني فاذا انقطعت بالذات
 لك قد عرفت في نفسك هذه الامور فظنوا المطلوب العلمي في رتب العلم بالله وفي هذا
 العلم يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم فان هذه المسئلة من اغفر المسائل العلوم
 الالهية فكانت محل لتفاوت شأن العلماء ولما بين حكم نسبة الظل الى الحق اذ ان بين
 نسبة الحق الى الظل بقوله فالحق بالنسبة الى ظل ما من صغير وكبير وصاف واصغر في حكم الحق
 لا في نفس الامر فان الظل قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا وكبيرا بحسب اختلاف
 الاوقات فمن نظر الى الظل مع غيبه عن الشخص وقد حكم على الشخص حكم الظل بحسب الصور
 المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف اقوت الظلمة فزال الحق باق
 على حاله منزه عن هذه الامور في نفسه لكن الحسن يحكم عليه بهذه الاحكام المختلفة
 من احكام الظل بحسب المحل ومنا كونه الحق يحكم ما عليه هذه الامور المختلفة كالنور
 اى ضياء الشمس بالنسبة الى حجابها اي الى ما يحجب عن الناظر فوكره في الزجاج متعلق بحجابها
 اى حجابها الحاصل في الزجاج متعلق بالنور اى كانه نور الحاصل في الزجاج او متعلق بالناظر

ان في العالم ذلك
 في نفس الامر

يتلون هذا التور بلونه أي بلون الزجاج في الحس وفي نفس الاملا كون كراي التور وانما كان
اللون في الحقيقة الزجاج لانه ولكن هكذا تراءى مبنى للمفعول أي اننا التور الحق في الزجاج
حال كونه متلون بالالوان المختلفة ضربا أي نوع مثال لحقيقة بديك فان قلت ان التور
احضر خضرة الزجاج صدقت وشاهدك اسم فاعل الحس وان قلت انه ليس باحضر ولا ذي
كون لما اعطاء لكن الدليل صدقت فشاهدك على ما حكم عليه الدليل النظر العقلي الصحيح
اذ الدليل نتيجة النظر العقلي لا نفس النظر العقلي فيجعل شاهدا عليه هذا أي التور المتلون
بلون الزجاج نور متد عن ظل وهو كالنظر الذي امتد عنه هذا التور عين الزجاج فهو أي
التور المتلون ظل نور في لصفاته أي لصفاء الزجاج ففي اصل التور على حاله منزها عن اللون
فكان ان التور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه كذلك المتحقق متبا بالحق يظهر صريح
الحق في اكثر مما تظهر في غيره لا خلافا عيانا فلا يسمع للحق متا الا يجب فالبينا ثمانين
يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات بدلا بل قد اعطاه اي هذه العلامات
الشرع الذي يخبر عن الحق وهو اشار الى الحديث القدسي كنت سمعه وبصره والروح هذا
أي مع كون الحق جميع قوي وجوارحه لهذا العبد عين الظل وهو العبد موجود لان في الحق
فان التميز في قبوله سمعه وبصره يعود عليه أي على العبد يعود التميز على الشيء بل على
ذلك الشيء وغيره من العبد ليس كذلك أي ليس يظهر الحق فيهم كظهوره في نفسه هذا
العبد أقرب الى وجود الحق من نسبة غيره من العبد الى وجود الحق فما حكم على الحق باحكام مختلفة
الا عياننا فالحق في نفسه منزوع عن هذه الاحكام واذا كان الامر على قدرناه من
ان العالم ماله وجود حقيقي والوجود الحقيقي هو الذي فاعلم انك خيال وجميع ما تذكره
فما تقول فيه ليس الا خيال فالوجود الظلي كله خيال في خيال الثاني المخاطبة الحسنة وقوي
من كل خيال وجميع ما تذكره من العالم كله خيال فيك وقويك فليس للعالم الا الوجود
المتغير والوجود الحق الثابت لذاته انما هو الله خاصة من حيث انه وعينه لا من حيث اشياء

لان
وجوده

لان اسمائه لها مدلولان أي لانه مدلول الاسماء مركب من جزئين الذات والصفات
المدلول الواحد عينه أي ذات عين الحق وهو أي الاسم عين المسمى وهو ذات الحق فالجواب
بهذا الاعتبار هو لثبوت خاصته وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الاخر والمدلول
الاخر ما يدل عليه ما ينفصل الاسم الذي انبه عن هذا الاسم الاخر فيميز فابن الغفور من الظاهر
وللباطل وابن الاول من الاخر في هذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كلها ظلال
الذات الالهية فعد بان أي قد ظهر لك ما هو كل اسم عين الاسم الاخر وهو باعتبار اشياء
كل واحد منها على ذات الحق تعالى وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالا لذات الحق
وبما هو غير الاسم الاخر وهو باعتبار كل واحد منها مشتملا على الصفة المميز بها الاسم
عن الاخر فيما أي فيسبب الذي هو أي الاسم عينه أي عين الاسم الاخر هو أي الاسم الحق وبما أي
بسبب الذي هو أي الاسم غير أي غير الاسم الاخر هو أي الاسم الحق للمختل الذي كما بصدره وهو
ظل لثبوت سبحانه من لم يكن عليه دليل سوى نفسه لان العالم كله بحسب الدورته نفسه ولا يثبت
كونه أي وجود الحق وبولته خاصة لا بعينه وذاته فاذا كان لا يثبت وجود الحق الابن نفسه فما أي
فليس في الكون أي في الوجود الاما دلت عليه الاحدية فكان الحق مدلول الاحدية وهو على الحق
اذ ما يدل على الواحد لا الواحد ولا وادرا هو فلا دليل على نفسه الا هو وما ليس في الخيال
الاما دلت عليه الكثرة اذ الخيال متوهم لا موجود متحقق وكذا الكثرة فادل على الخيال الا الخيال
كما ما دل على الحق الا الحق فمن وقف أي ثبت وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء
الالهية واسماء العالم فكان محجوبا عن وحدته الحق ومن وقف مع الاحدية الذاتية كان
مع الحق من حيث انه الغيبة عن العالمين لا من حيث صورته أي صفاته فكان محجوبا
عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف معهما فقد نال درجة الكمال واذا كان الذات
الاحدية غيبة عن العالمين فهو أي غناؤها عن العالمين عين غناها أي غناء الذات عن نسبة
الاسماء اليها أي للذات الاحدية وانما كان غناها الذات الاحدية عين العالمين عين غناها

عن نسبة الاسماء اليها لان الاسماء كلها اي للذات كما نزل عليها اي على الذات نزل على سميان
اي من مومات آخر يحقق ذلك المستحق انهما اي ان الذات او ان الاسماء الذي هو العالم والعالم
عين الاسماء من وجه فاذا استغنى الحق من حيث احبته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء
اليه من تلك الحبيشة وقوله ذلك فاعل محقق وان لمفعوله فكانت الذات الالهية من حيث
الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث تحقق انزها اذ لا يتحقق ان الذات
الابالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره فاحدية الله من حيث عينه لان
اسمائه وصفاته ويدل على ذلك قوله فل هو الله احد من حيث عينه الله الصمد من حيث
استادنا اي استاد وجود العالم اليه اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون المحتاج لم يزل
من حيث هو بته ومن حيث نحن ولا يجوز ان يكون معناه ونحن نذكر لك بانه التكرار بقوله
فمن ندر مع ان اللاد بيان صفات لله خاصة فلا يناسب كوصفاته في خلاها ويدل عليه
قوله فهذا الله ولم يزل كذلك اي من حيث هو بته ولم يكن له كفو احد كذلك اي من حيث هو بته
واللاد بيان سبب تزيه الحق عن هذه الصفات الثلاثة هو من حيث الهويته الالهية الدائمة
فيوجد ولم يزلها فزانه دائمة وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة فلا يتوهم
من قوله كذلك انه اذا اعتبر خلاف ذلك جاز انبان تلك الصفات له ويدل عليه قوله في التبيية
فمن ندر ولم يزل هو بته فاعلم ان الماد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه
فكان السبب لهذا السلب الحق لا كونه الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عنه
كذلك فيمنع انبانها بوجه من الوجوه فهذا المذكور رغبة فافرد انه بقوله لله احد من حيث
الكثرة يعوت له العلوته عندنا وهي صفاته المتكثرة كالعلم والحيوة والقدرة فحق ندر ونذكر
ومن يستند اليه ونحن كفنا بعضنا البعض وهذا الواحد منزه عن هذه النقص فربما هي
الواحد ان الغنى باعتبار الذات غنى عنها اي عن هذه النقص كما هو في هذا الواحد
غنى عنا وما جاء الحق نسبة الهية في سورة نزلت في حقها الا هذه السورة سورة

الاخلاص وفي ذلك اي في حق التوضيف بذلك الاوصاف نزلت فظهر ان النسب بكم النور
وقد التين جمع نسبة انسب الى المقام لا يفتح النور والسبب الذي هو مصدر فظهر ان
احدية الحق على نوعين من حيث الاسماء الالهية التي نطلبها للاظهار اننا نراها في ما يقال لها
احدية الكثرة واحدية الله من حيث الغناء عنا وعن الاسماء يقال لها احدية العين وكما
يطلق عليه اسم الاحد فاعلم ذلك حتى لا يشبه عليك عند استعماله في مقامه فاعلم ان
الظلال وجعلها ساجدة اي منسطة على الارض متقية اي اجعة عن الشمال واليمين
الاولا يل عليك وعليه اي على الحق لتعرف من انت يدرك عليك ذلك انت ظل الاله
من ظلال الذات الالهية وما نسبك اليه الى الذي يدل نسبة ظلك اليك على نسبك
اليك وما نسبته الى نسبة الحق اليك يدل نسبك الى ظلك على نسبة الحق اليك حتى تعلم
من اين او من اي حقيقة الهية اي من اي سبب وحكمة انصف ما سوي لله بالفقر الحق
الى الله والفقر الحق اليه بافتقار بعضه الى بعض فاذا عرفت ان ظلك لكونه ظلك يتفق
اليك بالفقر الحق فقد عرفت من انصاف العالم بالفقر الحق الى الله لكون العالم كله ظل لله
وعرفت من انصاف العالم بالفقر الحق الى الله بافتقار بعضنا الى بعض فاذا افتقار
بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظلية
بل من جهة ربوبية وهو من هذه الحبيشة عين الحق لظلاله فاما ان الافتقار الى الله
خاصة وحتى تعلم من اين او من اي حقيقة انصف الحق بالغنى عن النار والغنى عن الغنى
وانصف العالم بالغنى اي بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما انصف الى بعضه
يعنى كما انصفت بالغنى عن ظلك من حيث ندر كذلك انصفت الحق بالغنى بحسب
الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا اليك ومستغنيا عن غيرك فقد عرفت من ان
انصاف بعض الغنى عن بعض ليس عين افتقار الى بعض كاولا بالنسبة الى الله مفتقرا من حيث
ربوبية ومستغنى من حيث انه غير محتاج فاحياجه من هذه الحبيشة الى الله فاما كان

وجه استغناءه وجه افتقار فاستغناءه لعدم سببته من وجه في وجوده وانفقان
لوجود سببته هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقار الى الحق فان ذلك
البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معناه قوله وبالفقر النسبي فقد عرفت منه ايضا ان
انصاف الحق بالفقر عن الناس من اى جهة وبلا افتقار اليه من اى جهة فغناؤه بحسب ذات افتقار
بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقارا كلياً او افتقاراً نسبياً
فان العالم مفتقر الى الله سبحانه لا مثلاً لافتقار ذاتنا واعظم الاسباب سببته للحق اى يكون الحق
سبباً لا غير ولا سبباً للحق اى لا يمكن للحق ان يكون سبباً للعالم يفتقر العالم اليه اى
الى هذه السببية سوى الاسماء الالهية اذ ما دبر الحق العالم الا بآدري اسمائه فسمكان من غير
العالم بالعالم والاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه
من جنس العالم مثله اى مثل المفتقر الى الله بالنسبة الى الوجود فانه اسم الله يفتقر اليه الله
في وجوده الخارج مع ان الله من العالم مثل الوجود فلا يطلق الاسم على شئ الا بسبب كونه تحت
اليه للعالم او تجلى من عين الحق فكيف كان فهو اى اسم المفتقر اليه الله اى عين الحق باعتبار
الربوبية لا غير وان كان غير باعتبار الظنية اذ لا يحتاج اليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا
الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يفتقر الى الله خاصة ولذلك اى
لا يحتاج العالم كله محتاج الى الله لا الى غيره قال الله تعالى يا ايها الناس انتم افقر الى الله
ولله هو الغنى الخبير فالغنى لا يكون الا لله والفقر يكون الا للعالم ومعلوم ان لنا
افتقاراً من بعضنا لبعضنا فاسمائنا من جنس الحق يحتاج اليه باعين اسماء الله من حيث
الربوبية اذ اليه الافتقار بلا شك الى غير لان الغنى ظل لله والفقر لا يقال فيه يفتقر اليه غير
واعياننا اى بوجوهنا الخارجية في نفس الامر فله لا غير اى لا غير ظله ولا غير الحق اذ ظل الشئ
عينه فهو اى الحق بوجوهنا باعتبار ظهور الاختلاف فيها ولما كان هذا البيان اوضح الطريق
واقب الى معرفة الحق اوسمى الله الكبر يقول وفردم هذا السبيل الى سلطاننا واوضحنا لان

باعتبار ظهوره من حيث انما يفتقر اليه من غير وجه الربوبية

طريقنا واسمايوصل من سلك به الى الحق فانظر فيه فصل الى مقصودك ولله هو المعبر
فان كان الله تعالى هو الحق فانه لا يكون له افتقار الى الحق فان ذلك
هذا النبي لم كذلك دعا قوله الى اللقاه الاحدية بقوله ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها ان
ربى على صراط مستقيم ولما كانت لكل اسم احدية الصراط وكان احدية صراط اسم كسبة جامعاً
لجميع احدية صراط الاسماء شرح الى بيان الاحدية الجامعة او لا بقوله ان الله الصراط المستقيم
ظاهره مبني على مخدوف وهو مخدوف في نكبة في العموم اى جاء هذا الصراط المستقيم
من عند الله في حق عوالم الناس وهو صراط الانبياء كلهم المشار اليه بقوله اهدنا الصراط
المستقيم صراط الذي انعمت عليهم ان تعلق في العموم بقوله غير خفي اى هذا الصراط المستقيم
مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى في كبر وصغر خفي
مبتدأ وجول بامور وعليم معطوف على الخبر فعناء ان ذاته من حيث اسمائه وصفاته
موجود في كبر وصغر اى في كل وجزئى بالنسبة الى الاسماء وبالنسبة الى الاجسام كبر
للجسم وصفه اى لا ذرة في الوجود الا وهى نور من ذات الحق كون كل ما في الوجود من الممكنات
مخلوقاً من نور الذات من حيث هي غنية عن الوجود الكونى ولهذا اى ولا جل كون
ذات الحق مع جميع صفاته محيطاً بكل شئ وسعت رحمة كل شئ من حق وعظم فانه
اذا كان ذات الحق مع صفاته موجوداً في كل شئ ومن جملة صفاته رحمة فوسعت
رحمته كل شئ فاذا كان كل شئ تحت قدرته كان ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها
يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الا ترى التابع لعين العلوتما واحكامها فلا جبر
من الله اذ التصرف كيف كان لا يكون الا تابعاً للمعلوما ان ربى على صراط مستقيم
فاذا اخذ الله بناصيته كل دابة فكل ما مشى على صراط الرب المستقيم اى فكل ما مشى الى الجا
صراط من اخذ بناصيته وهوربه ومكان صراط ربه المستقيماً فما مشى الى صراط ربه
لما قص من مشى على صراط ربه فهو اى لما مشى على صراط ربه غير المغضوب عليهم من هذا الوجه

اي من حيث انه ما شر على صراط ربه المستقيم لان ربه راى عن فعله فلا غضب عليهم من ربه
ولا الضالين من هذا الوجه عن صراط ربه المستقيم حتى يغضب عليهم ربه في قوله من هذا
الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا الوجه كعبد المضل في الغضب عليهم
من ربه لكنهم مغضوب عليهم من اسم الهادي لكونهم ضالين عن صراط المستقيم الهادي
فكما ان الضلال عارض لان الارواح كلها بحسب الفطرة الاصلية قابلة للتوحيد لقوله
الست برئكم قالوا بلى ونقول الرسول لم كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه
وينصرانه فما عارض الضلال الا بالغواشي الطبيعة الظلمانية كذلك الغضب الاكبر عارض
لقوله سبقت حتى غضبي اى حتى كل شئ والمراد من الغضب العذاب اذ لا يصح الغضب
لشئ الا بمعنى انزال العذاب والمال اى وما لا الغضب الرحمة التى وسعت كل شئ وهى الرحمة
الساكنة الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة فاعلة ورحمة مخرجة بالعذاب ففى حق عصاة
المؤمنين من اهل النار مال الغضب المخرجة فاعلة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا باذن
المختار حتى لا يترك ما له الى الرحمة المخرجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا غافلين
فى النار فاعلم ذلك وقبلة لا مسمع ان شاء الله فى آخر الفصل وكما سوي للذى دابة فانه اى
ما سوي للذى ذروا ولا مسمع بالنص الا لى وكل مسمع ذروا كماله ما شر على صراط ربه المستقيم
وما شره اى ليس فى العالم من يدب اى يمشى ويتحرك بنفسه لانه ما خوذ بناصيته وانما يدب بغير
الذى اخذت صيته فاذن العالم يدب بغيره فو اى العالم انما يدب بحكم التبعية للذى هو على العالم
مستقيم فكان مشى العالم على الصراط المستقيم لا بالاصالة بل بتبعيته لى مشى على الصراط المستقيم
فما مشى على الصراط المستقيم لى العالم الذى اخذ بناصيته لذلك قال ان ربه على صراط
مستقيم والذى فى حق الذى عبارة عن افعاله وشؤنه وهو كل يوم هو فى شأن وهو المستقيم
عبارة عن مدبر افعاله على موافقة حكمه وانما كان الرب على الصراط المستقيم فانه اى الشأن
لا يكون الصراط مستقيما الا بالمشى عليه اذ الصراط عبارة عن المشى والمسافة هذا ان كان للخلق

ظاهر

ظاهر والذى باطنه الحكم للخلق وجوده للخلق والخلق تابع للخلق فى حكمه وانما اذا كان للخلق باطنا
والخلق ظاهره الحكم للخلق والخلق تابع للخلق فيما يصلحة منه فى هذا الوجه ما طلب العبد من الخلق شيئا
الا وهو يعطيه وبه الوجه الاول ما حكم للخلق على العبد بحكم الادب وهو تابع لحكمه فيما امر به وما ياتى
بتبعيته العالم للخلق شرع فى بيان عكسه بقوله اذا دان اى اذا انقاد لك الخلق وابتعدك فقد دان
اى قد اعطى لك الخلق ما طلبته منه يعنى ان اتباع الخلق لك يجب اتباع الخلق لك فان اتباع الخلق
لا يمكن بدون اتباع الخلق لان اتباع الخلق صورة اتباع الخلق وان لم يوجد الخلق بدون الخلق
ولعدم وجود فعل الخلق بدون فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الخلق فدل ان اتباع الخلق على
اتباع الخلق فستدل منه على اتباع الخلق فان دان لك الخلق فقد لا يتبع لك الخلق ويتبع فان
الخلق موجود بدون الخلق فاستقل فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع الخلق الى اتباع
الخلق فان الانبياء عليهم السلام تابعهم للخلق باعطائهم ما طلبوا منه مع ان بعض الناس
يتبعون لهم بسبب استعداداتهم ومناسبتهم بنور الخلق وبعضهم لا يتبعون بعضهم عن نور
الخلق ومناسبتهم بالظلمانية وعدم متابعتهم لا يدل على عدم اتباع الخلق لهم فحق اى
فصدق قوله كناية اى فى هذا المقام فنقول كماله فى بيان الخلق والخلق الخلق اى ثابت ومطابق الواقع
خصوصا فى هذا الكتاب فان كل ما فيه بالمراسل فلا يحتمل الخلاف فاما فى الكون اى فليس وجود
الكون موجود فخلق نراه ما لى له نطق فصيح يذكر كنهه ويستجيبه سمع اذ ان العارف كما
سمع بعضنا كلام بعض وما خلق اى وليس خلق نراه العين اى بالبصر الا بعينه اى بغير الخلق
المرئى وذاته حق باعتبار احديته وما ذكر اتحاد الخلق مع الخلق بنبه امسار الخلق بقوله ولكن الخلق
مورع نبيه اى فى الخلق هذا اى الكون الحق موجود عالى الخلق صورة اى صور الخلق جميع الصور يمكن
الاولا لضرورة الشعر حتى يفهم الحاء ونشيد الفاف جميع الحقائق كماله موجود حق من حق الالهية
والخلق موجود فى تلك الحقائق ومن ذلك وجب تعظيم كل موجود كونه حاملا للاسرار الالهية ولعل
ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة لاهل الله فان العلوم الالهية لعل علم الرقيم

ذوقية بل يحصل هذا العلم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئا من الذوق ولما اهل الله فعلومهم
عن كشف الكرم والكشف لا يعطى الا الذوق مختلفة باختلاف القوى الحاصلة اى هذه العلوم
تختلف باختلاف قواهم الحاصلة لهم منها اى من قواهم المختلفة مع كونها اى مع كون هذه القوى
المختلفة ترجع الى عين واحدة اى كلها حاصلة عن حقيقة واحدة وهى كبرية الالهية ولا يجوز
ضمير كونها راجعا الى العلوم والادب تكرر بما جاء بعد من قوله يخصها من غير واحد
فكان قوله الحاصلة صفة للعلوم وان كان بعيدا للقوى وان كان قريبا وانما ترجع القوى
المختلفة للجهل الى عين واحدة فان كنهه يقول كنت سمعته الذى سمع به وبصره الذى يبصره
وبرن الذى يبطش به ورجله الذى يسعى بها وهذا نتيجة قول التوفل يعنى يقول الله اذا تقرب
عبدى الى بقرى التوفل تجليت له باسمى التمتع فسمع كل ما يسمع بالسمع المخاف الى لا يسمع
فكان كل معصية دليلا له على وتجلت له بالبصر فاراى شيئا الا رآني فيه وتجلت
له بالقدرة فيقدر بقدرتي على تصرفات نفسه ياخذ بناصيتها كتصرفه فى الاشياء ياخذ
نواصيها وما من دابة الا هو آخذ بناصيتها وكذلك هذا العبد التجلى له بالقدرة وما من دابة
ما من قوى نفسه الا هو آخذ بناصيتها وتجلت له بانفعالى اذ الرجل فى حق الحق عبارة عن
كل يوم هو فى شأن كما ان اليد عبارة عن القدرة النامة ثم هديته الصراط المستقيم
فلا يمشى الا على الصراط المستقيم يعنى يفعل هذا العبد فعلا الا وقد رضى الله عن ذلك
الفعل ثم شرع فى ذكر ما هو المقصود بايراد الحديث فقال ذكر ان هو تنهى عين الجوارح
من وجهه وهو وجه الاحية مع انه غير من حيث الكثرة فقدرته عليه بادخله الصراط المستقيم
فكان هذا الكلام جامع بين التنزيه والتشبيه التى هي عين العبد من وجهه وهو وجه الاحية
لان العبد هو مجموع الاجزاء بالاجتماعى والجزا لا يقال فيه غير الحق ولما يحب التعيين فتماز
كل واحد منها عن الآخر وعن الكل فالهوية اى هوية الحق واحدة والجوارح او جوارح العلم
مختلفة وكل جوارح من جوارح العبد الذى هو من اهل الله علم من علوم الذوق لان من

من اهل الله لم يكن لجوارحه علم من علوم الذوق يخصها اى يخص ذلك العلم الذوقى بتلك
الجوارح المخصوصة حال كونه ايضا على تلك الجوارح من عين واحدة وهى حقيقة العلم التى
هى حقيقة واحدة ففقتنية على ان حقيقة العلم عين ذاته اذ ما يفيد الحق ذلك العلم الحق حقيقة
العلم وهى عين واحدة التى هى عين الحق فاما يفيد العلم نفسه وشارحا لما يقول بقوله كالماء حقيقة
واحدة يختلف هذا العلم الواحد باختلاف الجوارح فالعلم حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع
بالاسباب الكثيرة المتخالفة فحقيقة العلم باقية على حالها كما ان الحق باقية على وحدته مع اختلاف
بالجوارح كالماء حقيقة واحدة يختلف فى الطعم باختلاف البقاع فمنه عذب فزان ومنه ملح الخ
وهو ما فى جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقة وان اختلف طعمه فكذلك ذات الحق حقيقة واحدة
فى جميع الاحوال وان اختلف الاشياء والجوارح والعلم حقيقة واحدة فى كل حال والحق
الاشياء والجوارح والعلم حقيقة واحدة فى كل حال وان اختلف احكامه باختلاف اشياء
ولما بين انواع العلوم الذوقية وقوبها اراد ان يبين ان هذه الكلمة باقى تولى تحصل فقال
وهذه الكلمة الاحدية من علم الارجل اى نوع من العلوم الذوقية الحاصلة بالسلوك
والرياضات والجاهدات فى صراط الحق فلا يمكن حصول هذا العلم بجوارحه من جوارح
الابا الارجل وهو اى علم الارجل فوكلة فى حق الكل من متعلق بقوله فوكلة اقام كنهه
وهو فوكلة ولو انتم اقاموا التورية والانجيل وما انزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوهم
اى لحصل لهم العلوم الفايزة من ارواحهم من غير كسب وسعى فى السلوك ومن تحت علمهم
مقول القول وانما كان هذه الكلمة من علم الارجل من علوم الذوق لانه غير من الجوارح
فان الطريق الذى هو الصراط المستقيم هو اى ذلك الطريق للسلوك اى وضع لسان يسلك
عليه والمشي فيه والسمعى فيه لا يكون ذلك المشي المعنوى الا بالارجل المعنوى كما ان المشي الضيق
لا يكون الا بالارجل الضيق والمقصود من الكلمة الاحدية شهود احدية ذاته من حيث
كونها فى كلمة هدية ومكان احدية الذات فى كلمة هدية الاخذ للحق التواصى وكونه

بالحديث

على صراط مستقيم ولا جمل شاهد هودم احدى الذات على هذا الطريق قال من دابة
الايوان خذ بنا صيتها ان ربي على صراط مستقيم فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالاجل
فلا يتحقق هذا الشهود الا بحدوث الذي لا يحصل في اخذ الشواحي فويله يد من يتعلق بالاجل
هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص وهو علم الرجل من علوم الادب ولا يكون
هذا الحكم الهودي الا بالكسب والسلوك والمشي على الصراط المستقيم ولا بد من الشهود
لكل احد من الناس مطيعا كان او مجرما بحسب اوقافهم المقدرة لهم اذ ما منهم الا
وهو يمشي على الصراط المستقيم الذي يصل من يسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم من يصل
صراط المستقيم الى هذا الشهود في الدنيا كالانبياء والاولياء الفائين في الله والباقيين منهم
ومنهم من وصل الى الدار الآخرة حتى انه المشرى بصله صراطهم المستقيم الى هذا الشهود
في نار جهنم مؤثرا فيها لكن لا ينفع لهم لعدم وقوعه في وقت فجع الله عزابهم مع هذا الشهود
فدرشع في بيان ما نقول بقوله وَسَوْفَ الْمَجْرِمِينَ بِهِمُ الَّذِينَ اسْتَحَقُوا الْمَقَامَ الَّذِي هُمْ فِيهِ
اِذَا سَأَلَ الْمَخْرُوجِينَ اِلَى ذَلِكَ الْمَقَامِ وهو مستحق جهنم الذين استحقوه بسبب كسبهم
في الطريق المستقيم الذي يوصلهم الى هذا المقام الذي يحصل لهم فيه هذا الشهود برح الدار
وهي الدار التي فعلوا من مقتضيات انفسهم وانما تقي ربح الدور لانه باق من جهة
لخلقته جهة الخلق التي اهلكهم الله عن نوره بما ايسبب ربح الدور واهلاكهم بعينهم
بربح الرجح في صورة النار فيهلكوا عن انفسهم فتشاهدوا ان الخلق هو الاخذ بنواحيهم
والسابق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الدورية فانهم وان غدوا الى الابد
لكنهم يتحققون بهذا النوع فربى الله الاخذ بنواحيهم اي نواحي الجبرية والبرح تسوقهم
ويجوز ان يرجع عين الله التي كانت عليها في الدنيا الى جهنم متعلق بسوق وهي جهنم
العبد الذي كان نواحيه هودم اكون جهنم بعيدا عن الحق في نوعهم لا في نفس الامر فان الله
من كل شئ فلما ساقهم الى ذلك الموطن وهو جهنم حصلوا اي وجدوا في غير القرب من الدار

المؤمن لهم ان الله معهم في كل موطن فزال استحقاقهم في جهنم من حيث انه بعد ان
انه عذاب لذلك قال فافاروا بنعيم القرب في جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا فان الفوز بنعيم
القرب وهو شاهد الحق لا يوجب دفع العذاب في حق المخلفين كما نال بعض المؤمنين
في الدنيا من جهة الاستحقاق وانما فازوا بنعيم القرب في جهنم لانهم حجروا في الكاسية
الصفات الظلمانية المحاجة لشهود الحق فهذا الشهود ابر المؤمنين فاستحقوا بسببهم
بهذا المقام الذي في الدنيا الرقعات من جهة المنة اي بلا الكسب منهم بل من جهة استحقاقهم
بالمجاهدة والسلوك في الصراط المستقيم فلا يحصل علم الرجل الاخذ الا من جهة الاستحقاق
لان من جهة الفضل والمنة وانما اخذوا اي وانما اخذوا المجرمون هذا العلم الذي في علم الاجل
من الله ما اي بسبب الذي استحقوا استحق هذا العلم الذي في حقايقهم اي اعيانهم فان
من اعمالهم اي من اجل اعمالهم التي كانوا عليها في الدنيا فويل لهم ما كتب ابدتهم وويل لهم
تما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهو العلم الذي في الوبل وكانوا في الدنيا في السعي
في اعمالهم على صراط الرب المستقيم فوصل صراطهم لكونه مستقيما الى مشاهدتهم وانما
سعيهم في اعمالهم على الصراط المستقيم ولم يكن على الصراط الغير المستقيم لان نواحيهم كانت
بيد من كنه القنفة اي بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يمكن ان يخرجه عن صراط
ربهم المستقيم فاذا كانت نواحيهم بيد ربهم الذي على صراط مستقيم فامشوا بنواحيهم
لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم وانما مشوا بحكم الجبر من القايد والسابق وهو ربهم
الى ان وصلوا الى غير القرب في موطن يستحق جهنم والجبر في الحقيقة راجع اليهم باقتضاد اعيانهم
الثابتة فلهذا طلبوا حكم الجبر من الله فحكم الله عليهم بالجبر على حسب علمهم اعلم ان اهل
النار من عصاة المؤمنين عزوا بنواحي الجبر الى ان وصلوا عين القرب فاذا وصلوا الى عين
في القرب حصل لهم الذي استحقوه فاما اخذوا من الله الا باستحقاقهم لان هذا
سعد العبد من علم الرجل لا بد له من كسب ثم باق كسبه فضل من ربهم فاخرجهم من الدار

فاما علمهم الله هذا المقام

وادخلهم في دار نعيم فما اعطاهم هذا المقام ويهود النعيم الا من جهة الله والفضل ما
اخذوه من نعمه الا كذلك ولما اخلدوا فاحرقوا بالنار الحان وصلوا ما وصل عصاة
المؤمنين اذ لا بد من الوصول اليهم ثم لا ياتي اليهم فضل ابراهيم منهم فمن حيث روي جانيهم
يستعملون بقر النعيم وهو تلك العلى ومن حيث صورته بل جسدية يتعذبون كما عذبوا
ازدادوا علما هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض المقربين يتلذذون بنعيم طاعة
ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الالم هذا من افاض على من روع صاحب الكتاب وقد
غلط بعض الشارحين بحمل كلامه على انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد الشيخ
بل مراده اثبات علم الارجل لاهل النار في النار من جهة الاستحقاق كما اثبت المؤمنون
في الدنيا من جهة الاستحقاق اي وكيف كان لا بد لكل احد من علم الارجل والاذنان لانهما
ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على ثبوت قرب الحق من عباده قوله تعالى وعلى قرب
الكعبة الى البيت فكيف ثبت قربهم من الخاطئين باثبات اقربته اليه ولكن لا يتصورون قرب
منكروين كل شيء وانما هو الى البيت صاحب القريب بصر في منه وانما يصح صاحب هذا القرب
فانه اى لان صاحب هذا القرب مكشوف الغطاء اي الخجب عن بصره فبصره صديقه بصر ذاتي
وصفا قد يشاهد في غاية وما انتم فليتم مكشوف الغطاء فبصركم ليس بجديد فما خفى القرب
يتبين من بيت اي ما خسر سعيدا في القرب من شق قدر ذلك الحان نعيم القرب عامة في حق
كل واحد سعيدا كان او شقيا وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله وحملوا قربة اليه اي
الى الانعام من جبل الوريد وما خسر انسانا من انسان بل يعم في حق كل انسان سعيدا او شقيا
فالقرب لا يقتضي من العبد ثابت محقق لا خفاء به اي بالقرب في الاخبار الا انه في فلا في القرب
من ان يكون هويته غير اعطاء العبد وقوله وليس العبد سوى هذه الاعضاء والقوى
فاذا كان الحق غير قوي العبد فهو اي العبد حق مشهود في صورة خلق متوهم فالخلق مخلوق
بنزلة المراتب والحق محسوس مشهود ظاهر في عند المؤمنين الذين قدروا الانبياء فيما اخبروا به

من الحق قال رسول الله في حقهم في الاحتكاك ان تعبد الله كأنك تراه وعند اهل الكشف
والوجود اي الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالذوق وما عدا هذه الصفات
الذين اتبعوا في تحصيل معلوما منهم نظروهم الفلدي فالحق عندهم محقق والخلق مشهود
فهم اي يعلمون هذه الطائفة بمنزلة الماء الحلي الجلي كما ازدادوا علما ازدادوا شبهة بحيث
لا يروى ولا يفتح عليهم كالمخ الجاج لا يروى لشاربه وقد اشار الى ان هذا المؤمن
من اهل الكشف اولا الى اتحادهما ثانيا بقوله والطائفة الاولى يعلمون بمنزلة الماء
العذب الفرات السابغ لشاربه اذ العلم الحاصل عن كشف الحق لا يحصل خلافا فيروى
لشاربه فاذا كان الناس طائفتين في العلم اهل الكشف واهل الجاهل فالناس على قسمين
من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها اي غاية طريقة التي تنتهى الى الحق وهم
الذين وصلوا الى نعيم القرب الحاصل لهم من سلوكهم في حق صراط مستقيم لو لم يروى
الى مطلوبه ومن الناس من يمشي الى طريق يحملها ولا يعرف غايتها وهي اي طريق هذا
الشخص عين الطريق التي عرفها القصف الاول فالعارف اي فعارف الطريق وغايتها
يدعو الحق الى الله على بصيرة لعلم الطريق وغايتها فهم الانبياء والاولياء والارثون
والمؤمنون اي المقادرون الانبياء وغير العارف يدعون الحق الى الله على التقدير واللهما
والجهالة وهم الحكماء المقادرون عقولهم الجاهلون اي المنكرون بالاخبارات الاكفمية
في حق الحق المحرمون عن العلم عن كشف الحق فلا يعلمون الطريق ولا غايتها وكذا
المعتزلة فانهم وان لم ينكروا النصوص ككلامهم يا ولو من بمقتضى عقولهم فلا يتدلون
الانبياء فيما اخبروا به بل هم المقادرون اذلة عقولهم كالحكماء فلا يحصل لهم العلم عن كشف
الذي فهذا اي العلم الحاصل لاهل الكشف علم خاف من علوم الاذواق باق اي يحصل لهم
من اسفل ما فليس لان الارجل في السفلى من الشخص واسفل منها اي التي تحتها اي تحت
الارجل وليس ما تحت الارجل اي الطريق ولا يحصل هذا العلم لنا الا ان نجعل

انفسا طريقا تحت اقدم الناس يعني ان نخرج طريق الفتاوى طريق التصفية ولما بين احكام
مقام الفرق شرع في بيان احكام الجمع بقوله فمن عرف الحق عين الطريق اي من عرف الحق عين
الطريق اي من عرف الحق هو عين الطريق عرف الامر على ما هو عليه فان تعليل بيان كون
الامر على ما هو عليه في هذه المسئلة في الطريق هو على ما هو عليه ويسا في نفس الامر
اذ لا معلوم الا هو وهو الحق عين السالك والمسافر في عالم الاله هو باعتبار احدى
الذاتية فاذا كان السالك والطريق والعالم والمعلوم هو الحق فمن انت استفهام انك ارى
اي انت معروم في نفسك فاعرف اليوم حقيقتك وطريقك ولا تقوت وقد حتى لا تخط
لوفان حقيقتك وطريقك في حكم قوله ونسوق الجرمين فانك اذا عرفت باقلناه فقلت
حقيقتك وطريقك قد بان اي فقد ظهر لك الامر من الله على ما هو عليه وهو كون الطريق
والسالك والعلم والمعلوم عين الحق باعتبار احدى الجمع على ان التوحيات وهو نفسه الحق
حتى كون مترجما لا متحكما او الحق مترجما لسان نبوة هو مقلد وهو قوله ما من دابة
الي ان نبينا مترجما عن الحق مقلد وهو قوله كنت سمعته الحق وكذا جميع الانبياء والاولياء
ان فهمت ما ظهر من لسان النبي كما ايكنت فافهم وهو اي لسان التوحيات لسان الحق فلا يفهمه
اي لا يفهم احد لك الحق الا من فهمه يسكون الهاء حتى حتى يفهم بهم الحق مطلقا كلام الحق
فان الشهود باحدى الاشياء من مطلقا كلام رب العزة ومن مفهومه الثانية ولا يفهمه
الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق فهمهم وسمعهم وجميع قواهم وانما ادع على هذا المعنى لسان
التوحيات فان الحق نسا كثيرة وجوها مختلفة بالنسبة الى النبي واحد بعضها ظاهر في العموم وبعضها
حتى لا يظن الامر من نور الله قلبه وكذلك بالنسبة الى اية واحدة معاني كثيرة وجوه مختلفة
بعضها ظاهر في كل احد وبعضها حتى لا يفهمه الا من كان فهمه حقا فلا يخفى معنى الكلام المقدم
على مفهوم الاول وهو ما يفهمه العموم بالابتداء من مفهوم ثاني يفهمه الخصوص وهو الذي
لا يبين ولا ينافي المفهوم الاول فان الله تعالى يعامل عباده في كلامه بحسب احكامهم فكان في كلامه

القديم اشارت لطيفة لا ينزهها الا من فهم من الله ولورد شاهد على ثبوت ذلك للمعنى يقال
الا ترى عاداتهم هو وكيف قالوا حين ظهور العذاب لهم في صورة السحاب هذا عارض
اي سحاب مطريا اي ينفعنا بانزال المطر فظنوا هذا القوي خيرا اي لطفا ورحمة لهم فحسب ظنهم
بانه نعم الله عليهم كتدبيره ليعطاهم لهم جزا من حسن ظنهم بالله من جهة التي غير ما تخيلوه وهو الحق
عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا القول اي عن قولهم هذا عارض لحسن ظنهم بهم
فاخبرهم بما هو اتم واعلي مما تخيلوه في القرب فانه اي الشان اذا امطرهم اي اذا اعطاهم
الحق مما تخيلوه وذلك الامطار حقا الارض وسقى الجنة المزروع في الارض فياصلون
هذا المقام الى نتيجة ذلك المطر الاعن بعد وهي حصول الفناء للجسماني من حفظ انفسهم
فما يحصل هذه النتيجة من المطر الابد من مدينت بخلاف اهلها كهم فانه بوصولهم في المقام
الى مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه على الابد
ولما بين احوال قوم هو مخرج في بيان اشارات الاله ولطائفها بقوله فقال لهم بل هو ما
استعملتم به ريح التي حصل لهم فيها عذاب اليم فجعل الحق الريح اشارت اليها اي في الريح
من اللذة لهم فان بهذا الريح يريح الحق واحدهم من هذه الالهة المظلمة والمسالكة اي
الطريق الوعرة اي الضيقة والسد فبضم السين وفتح الدال جمع سد فادى الجباب والمذلة
اي الليلة المظلمة واسرار الحيات ما في هذه الريح عذابا اي مستعزوبة اذا اذاقوا بالاله
الا ذلك الامم الذين يجمعهم لغز المالك فان فجمع لسان الرحمة والعذاب فيهم فيرحمهم كتدبير الرحمة
المنزجة بالعذاب في دار الشفاء فلما كان في حق المشركين من لسان الرحمة لغيره في الرحمة
لخالصة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين في ذلك الاخرة تفرق بينهما اكل تفرق قال بعض
الشرائح في هذا المقام ان الله عز وجل الرحمة الرحيم ومن شان من هو موافق لهذه الصفات
ان لا يعذب احد عذابا ابديا ثم كلامه هذا كلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض
العباد يقتضي شأنه بحسب عينة الثابتة ان يعذب عذابا ابديا فيعذب به الله على مقتضى

شأنه ابدانهم أي الخالق العذاب حتى خملوا عن الهياكل المظلمة فيصلا في الحال الخلق
الروحاني وهو مشاهدة ربهم فكان الأمر الحاصل لهم بالهلال اليهم قريب متعلق اقرب
قولهم ثماي من الذي تخيلوا فاذا اباشرهم الحق العذاب فدرت كل شئ بامر ربها في فطمت
الريح تعلق ارواحهم بظلمة ابدانهم فاصبحوا في فضايل الادياري المسكنهم وحيثهم أي
ابدانهم التي غرهم ارواحهم الحقيقة وهي الروح التي قال الله تعالى فاذا نسيتهم ونفخت فيهم من ربي
فراحت عنهم حقيقة هذه النسبة الخاصة وحقيقة كونهم على صورة الحق من العلم والحيث والقدرة
بسبب تعلق الارواح الحقيقة بهم فاذا زالت تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالان الحقيقة
وبقيت على ما كان لهم الحياة الخاصة بهم من الحق وهي الحياة التي نسيب منها لكل شئ من الله
بدون تفريق من جلال الجوة الحقيقة فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء التي هي الحق التي
تنطق بها أي بسبب هذه الحياة الجلود والادياري واليدوق الميت بها عذابا في الآخرة
والانفاد في القبر وقد ورد النص الاكبر من الايات والاحاديث بهذا المذكور كله
فهذه نسبة جسمانية لا نسب حقايقية ولما بين الام على اهو على شرح في بيان سبب عدم
هذه المعاني لبعض الناس بقوله لا أي غيراته وصف نفسه بالغيره ومن جملة غيرته
ختم الفواحش وليس الفتح الا ما ظهر وما خفي ما بطن فقولن ظهره أي بالنسبة اليه فحش
واما بالنسبة اليه من لم يظهر له وليس فحش فلما حرم الفواحش اي منع ان تعرف خطاب عام
اي منع ان يعرف كل انك حقيقة ما ذكرناه وهي غير الاشياء اي حقيقة ما ذكرناه من كون
الحق في الاشياء فكانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة
باطنة فسترها أي ستر الحق تلك الحقيقة غل الغل لا يطلع عليها احد الا بالجاهل
والرياضات بالسلوك بطريق التصفية فجاوب لما قوله فسترها والفاء زائدة لتأكيد
الستر هذا اخنا بعض الشارحين والاولى ان يجعل جواب لما فسترها والفاء زائدة لتأكيد
أي ما حرم الفواحش حرم ان تعرف فسترها جواب لما فسترها بالغيره انت

تعالى

تعالى كل عين مأخوذة من الغبر وذكر الضمير باعتبار الغبر والغلي الذي لم يعلم الحق
عين الاشياء يقول السمع سمع زيد لعدم ظهور هذا المعنى والعارف أي الذي يعلم الحق
عين الاشياء يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والاعضاء فكل احد عرف
الحق فتفاضل الناس بعضهم على بعض في العلم بالله وبمعرفة المراتب أي مراتبهم فبما في
الفاضل والمفضول بين الخلق واعلم انه الشأن لما اطلع الحق واشهد في ايمان اهل الحق
رسلا وانبيائه كلهم البشيتين أي لا يكون فيه رسل من غير البشر من ادم الى محمد صلى الله عليه
وعليهم اجمعين فكان ادم ومحمد عليهما السلام داخلان في شهود في مشهدين في مقام
اقت على الجبرول فيه أي في ذلك المشهد بقرطبة هي مدينة في المغرب سنة ست وثمانين وخمسة
قوله ما كلفني احد من تلك الطائفة الا هو دم جواب لما فانه اخبر في بسبب جمعيتهم فاستم
رجلا مني في الجسامة في الدجال حسن الصورة لطيف المحاوره عارفا بالامور كاشفا
لها ودليلي على كشفه كما قوله ما من دابة الا هو اخبرنا صبيها ان ربي على صراط مستقيم
وأي بشارة للخلق اعظم من هذه البشارة فان في هذه الآية دلالة على كمال الحق
من العبد وعلى كمال تصرف الحق في العبد ثم من امتنان الله علينا ان اوصل البنا هذه
المقالة عنه اي عن هود في القرآن ثم تمها هذا المقالة في بيان معناه وتحقيقه للجامع
للكل اي لكل المراتب وهو محترم بما اخبر عن الحق بانه عين السمع والبصر واليد والرجل
واللسان أي هو الحق عين الحواس الظاهرة والحالات القوى الروحانية او بالحق
من الحواس أي من القوى الظاهرة فاكثري رسول الله يذكركم البعور للحدود أي معلوم للحد
وهو الحواس عن الاقرب الجبرول الحد وهي القوى الروحانية فانه ما كان الحق عين ما هو
ابعد منه فالحري ان يكون عين ما هو اقرب منه لذلك اكثري رسول الله يذكركم ولا يكون
الحق عين الاشياء وعين قوى العبد اتحادا معها في بعض صفاته او عيان عن كمال القرب
يدل عليه قوله الاقرب الجبرول وقديت كيفية اتحاد الحق مع الاشياء وعينته في غير

في غير موضع فترجم الحق لنا عن نبية هودم معانته لقومه بشرى لنا وترجم رسول الله
عن كسبه معانته بشرى لنا فكل العلم بهذه البشارات في صدور الذين اوتوا العلم وما يجد
باياتنا اي وما ينكر بدلائلنا الا القوم الكافرون فانهم اي الكافرون يسترون بها اي يسترون
ما جاءت به الشرائع من عند الله وان عرفوها وان عرفوا انها حق لكنهم يسترونها حسدا
منهم ونفاسنا اي بخلاف طمنا الا من الحق بعد العلم وبخل واياك وسئل الحق والمعاد ايراد
هذا الكلام في هذا المقام بتعريض لاهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونون ولم يظهر ونزاعنا
منه في الظاهر امر الحق وتحذير للناس لكي يحذروا من الحق حتى لا يسيرون احوال الاولياء
الحق بعد العلم بحقيقتهم وتوطئة لما يذكر من الايات الدالة على وجود الحق مع كل موجود
وما راينا قط من عند الله في صفة تعالى انه انزلها او اخبرها او صله اليها فيما رجع
اليه الى الحق يعني ما راينا قط في انه انزل الله في حق نفسه وما راينا قط في خبره في حق
نفسه الذي اوصله نبينا اليها الا وهو ملتبس بالتحديد نبي كان ذلك المنزل والخبير
او غير غيره فان التبرير غير التحديد بل قوله اولا التحديد العلماء الذين اخبر رسول الله ثم
بان كسبه كان في علماء ما فوقه وما تحته فكان الحق فيه قبل ان يخلق الحق فكان
ذلك المقام او ما ظهر من التعيينات لذلك قال اولئك ثم ذكر الحق في القرآن العظيم انه
استوى على العرش فهذا تحديد ايضا ثم ذكر بلسان نبينهم ينزل الحق الى السماء الدنيا فهذا
تحديد ثم ذكر انه الخالق في السماء وانه في الارض وذكر انه معنيها كما وقد حدد نفسه
حتى اوصل تحديده في البالغة الى الحد اخبرنا انه الى الحق عيننا ونحن محدودون به
وهو حدنا فما وصف نفسه الا بالحد في قوله كنت سمع بصيرة الحق وقوله ليس كشيء محد
ايضا ان اخذنا الكافرا ليدع لغير الصفة او لا تكون لا فائدة ابيات اللسان في تدبير
عن المحدود ومن يميز عن المحدود فهو محدود يكونه ليس غير هذا المحدود والملازم بالحدود
الاشياء فاذا لم يكن الحق غير الاشياء كان محدودا بهذا الحد فاذا كان الامر كذلك فالاطلاق

عن التقييد بتقييد والطلاق مقيد بالاطلاق من فهم الاشياء على ما هي عليها وار جعلنا
الطلاق للصفة فحددهنا وان اخذنا ليس كشيء على اني كمثل على ان الكافرا ليدع لغير الصفة
تحققنا بالمفهوم اي بالعلم بالمعنى المراد من الاية وهو انه غير الاشياء بخلاف ما اذا ذكر الكاف
للصفة فانه وان طاع على التحديد لكنه لا يدرك على انه غير الاشياء فان مفهوم ابيات الوجود
لغيره مفهوم في الشئ في ذاته في الوجود عن غيره فنبين هذا الوجه في الاشياء كما كان في الاخبار
الصحيحة لذلك ورد ما في ابيات هذا المعنى دون الوجه الاول وتحققنا بالاخبار الصحيحة
انه الحق عين الاشياء وشار الى الفرق الالية والحديث الصحيح في الدلالة على انه غير الاشياء
بقوله في الاية بالمفهوم وفي الحديث بقوله وبالاخبار ولم يقل وبمفهوم الاخبار فان قوله
كنت سمع بصيرة الى آخره في العينية معلوم للعلوم بخلاف الاية فانه لا تدل بهذه الدلالة
بل تدل على العينية بالمفهوم الذي يفهم من وجود اللفظ ولا يعلم ذلك الا من كان له
بصيرة من ربه فدلالة الحديث على العينية اتم واعلم من دلالة الاية والاشياء محدودة
وان وصل اختلفت حدودها فاذا كان الحق غير الاشياء او كان الاشياء محدودة فهو
الى الحق محدود بحد كل محدود فاذا كان محدودا بحد كل محدود فما يحد شي الا وهو اي
ذلك الحد الذي فاذا كان حد كل شيء حد الحق فهو الساري في صفة المخلوقات وهي
للسبوق بالزمان وصفتي المبدعات وهي الغير المبسوقة بالزمان ومبران الحق في الوجود
هو وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب قابلية اعيانهم الثابتة وكولم يكن الامكان اي
ولم يكن الحق ساريا في الوجود ان ما في الوجود ما كان شي موجودا في الوجود فهو
على كل شيء حفيظ عن انعدامه بان كان ذلك الشيء على غير صورة الحق بذاته فلا يكون اي
فلا يمتلأ حفيظ شي اذ غير الشيء لا يمتلأ حفيظ على ذلك الشيء فاذا كان الحق غير الوجود
وحافظ الاشياء بذاته فحفظه الاشياء كلها حفيظ لصورته اذ الاشياء عبارة عن الصور
الوجودية التي هي صورة الحق اي صفة الحق ان يكون اي ان يوجد الشيء على غير صورته

في الدنيا

اي على غير صفة الحق ولا يصح الا هذا اي لا يصح الا ان يكون الشيء على صورة الحق فكان وجود
الشيء على غير صورة الحق محال فهو الحق الشاهد من الشاهد والمشهد باعتبار الاحدية
فالعالم صورة اي مظهر وهو روح اي باطن العالم المدبر له اي العالم كاتر وق المدبر للدين
فهو اي مجموع العالم الانسان الكبير فهو الحق الكون الوجود كله وهو الوجود الذي قام كونه بكونه
كناية عن العالم اي قام وجود العالم بوجود الحق ولذا اي ولا جل ان الحق هو الوجود المتيقن الذي
قام به وجود العالم فقلت له يقتضي بنا من حيث ظهور احكامه فينا واخذوا باي وجود
فوجودي غير اوه لقيام احكامه وكالاته بنا هذا ان كان الحق ظاهرا والعباد باطنا وبه اي
وبالحق نحن نحن اي يقتضي لقيام وجودي بوجوده هذا ان كان العبد ظاهرا والحق
باطنا فيمنه خزا ان نظرت بوجه شرط تعوي متعلق بقوله فيه منه اي نظرت بوجه الوحدة
يكون تعوي بالحق من الحق فعني قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم هذا الوجه اعوذ بالآية
الهادية من الاسم المفضل فكان قول الرسول ام اعوذ بك منك باطل الى هذا الوجه فالاسماء
كلها تلو وجودها في الخارج مكنونة مستورة في ذات الحق طائفة كلها الخروج الى الاعيان النفس
الانسانية فيجعل النفس الطاب للخروج يحصل الكبر للانسان فاذا انتفى بزر كبره فبما
نسبة الكبر الى النفس والانتفى قبل الخروج من جوف الانسان فبشرت نسبة الاسماء
الى الحق نسبة نفس الانسان الى الانسان تسهيل لهم الطائفة فانما انتفى الانسان ليلادهم
الكبر فلم يعط الحق ما طلبه الاسماء منه من ايجاد العالم للزم الكبر المحال على الله فان
كون الشيء على خلاف مقتضى كبره ومن جملة ما يقتضي ذاته انه يعطي كل ذي حق
حقه وكذلك لو لم يحصل ما طلبه الاسماء من الله من صور العالم لحصل الاسماء من الله
كبر وهو ظلم منه عن ذلك على كبره ولهذا الكبري وليلاد يلزم هذا الكبر المحال انتفى
اي خرج الحق ما في باطنه الى الظاهر بكم كن فيكون هو في الظاهر كونه في الباطن فكان
في نفس الامر الا هذا ولا بد ان ينسب هذا النفس اليه من ايري الاسماء فنسب النفس اي نسب

لحق نفسه الى الرحمن بلسان نبوته ثم ايجاد نفس الرحمن من قبل اليمين فكانت الموجودات
حاصلة من نفس الرحمن بل هي في نفس الرحمن وانما نسب الحق النفس الى الرحمن لانه الحق
رحم اي اعطى به اي بالاسم الرحمن ما طلبه النسب الالهية التي هي الاسماء من ايجاد صور
الاسماء بيان ما الذي قلت به اي صور العالم ظاهر الحق وانما كان صور العالم ظاهرا للحق كذا هو
الظاهر لا غير وهو باطنا اي باطن العالم اذ هو باطن لا غير هو الاول اذ كان الله
ولا في اي وليس صور العالم موجودة مع وجود افراد كان عينها اي غير صور العالم
عندها ظهورها اي عند وجود صور العالم في الخارج فاذا كان الامر كذلك فالأخر غير الظاهر
وللباطن غير الاول وهو معني قوله انه هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو كونه
عليه لانه بنفسه عليم وليس العالم سوي من حيث الاحدية وليس علمه بالاشياء الا
عين علمه بذاته وصفاته واسماؤه فلما اوجد الحق صور العالم وهي الموجودات الحادثة
في النفس اي في نفس الرحمان وهو يهيئ العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس
الانسانية يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا النفس جميع الخارج صور الحروف
المختلفة وقدر في هذا الصور ساطعا اي حكم النسب بكسر النون وفتح السين المعبر عنها اي
عن النسب بالاسماء مع النسب بفتح النون والسين مصدر بمعنى الانساب الالهية للعالم
اي فتح للعالم اي ينسب الى الله فانسبوا اي العالم الالهية ففان الله على لسان نبوته اليوم
وهي القيامة الكبرى اضع نسبكم وارفع نسبي عما خذ عنكم انتسابكم الى انفسكم واذم
انتسابكم الى ففتح للعالم نسبتين نسبة الى العالم مثله ونسبة الى الحق فاحتجب الناس
بانسابهم الى العالم عن انتسابهم الى الحق ولا يشاهد ذلك الا من اتقى وجوده في وجود
الحق ومن لم يفعل ذلك تأخر مشاهدته اليوم الانساني بينهم فاذا ارد الحق انتساب العالم
اليه كان العالم بذاته وجميع صفاته وانفعاله غير الحق باعتبار الاحدية الذاتية ان الشقوة
الذين اتخذوا الله وقاية لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها الى الحق

فكان الحق ظاهرهم أي غير صورهم الظاهرة فتحققوا بقوله في اليوم اضع نسكهم فبناهم
في الشهود بغيرهم وهو أفراد الضمير باعتبار المقام أعظم الناس واقعاً وقواه عند السجاي
عند جميع أهل الشهود من نهاية الأمر فكان قولهم في الحق عين الصور الظاهرة صادراً
لشهودهم أن انتساب العالم كله للحق وقديكون المتقي من جعل نفسه وقاية للحق بتصوره
أي بسبب كون العبد صورة للحق أي بسبب اسناد العبد صورة للحق إلى نفسه وإنما كان الحق
صورة المتقي إذ هو في الحق عين قوي العبد كما قال كنت سمعته وبصره فسمي العبد أي حين
المتقي من جعل نفسه وقاية للحق وقاية لسمي الحق فابنت هذا المتقي الفعل لنفسه وقاية لربه
في المذاهب إذ حين يكون العبد صورة للحق وإنما المتقون الذين اتخذوا الله وقاية في متي
الحق وقاية لسمي العبد وهي اسناد العبد جميع أحواله إلى الحق على الشهود متعلق بقوله
وقاية لسمي الحق أي هذه الوقاية سواء كانت الحق أو وقاية للعبد كانت على الشهود لا على العبد
حتى يتميز العالم من غير العالم في مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية
للحق من غير الشهود فليس بعالم بمقام التقوى ولم يكن من المتقين وكذلك من اتخذ الله
وقاية بلا مشاهدة ليس من أهل العلم ولا من أهل التقوى فالعالم من كان علمه المشاهدة
فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والذوق فليس بعالم فميز الله بين العالم وغير العالم بقوله فل
هل يستوي الذين يعلمون الحق بالشهود والذين لا يعلمون بدونهم فنفي الحق العلم من لا يعلمون
بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله ثم أنا يذكر أي ما يعلم الحق الأول والابواب فمن لم يكن
من أول الابواب لم يكن عالماً فورد هذه الآية دليلاً على أن المراد من قوله ثم قل هل يستوي
الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة وهم أول الابواب الناظرون في كتب النبي
الذي هو المطلوب من النبي وكتب النبي وهو وجه حقيقة فمن نظر في هذه الجهة بآثار
الحق فيها فهو العالم فاسبق أي ما تقدم في رتب العلم بالله مقصود هو الذي يطلب
العالم بنظر العقل وهو السني بأهل النظر جذا وهو أهل التصفية والمجاهدة والذين جازوا

فينا كنهية وهم سبلنا فغير طلوعون كتب النبي ويعلمونه على ما هو عليه فلا مذاهب من
حيث الكتب فالتقون هم الذين اتخذوا الله وقاية من حيث الكتب لأن حيث الشهود
فإن صورة الأشياء كلها حدوث ولحدوث كل مدام في حق الحق لو ينسب الله ثم عند أهل
لله وكذلك كل ما ينسب إلى كسب العبد لا ينسب من هذا الوجه إلى الحق ولما بين الفرقين
المفصّل والمجتمعي في العالم أراد أن يبين الفرقين ما في العمل بقوله كذلك لا يماثل أجبر
وهو الذي يعمل للنجاة عن النجاة والنجاة في الجنة عباداً وهو الذي لا يماثل ما يستغنى
وأمره من غير طلب الأجر من عبادته فكيف ينما فالمراد أن أهل الظاهر لا يصل إلى جهة
أهل الله لا في العلم ولا في العمل فقد علمت ما ذكرنا للحق قد يكون وقاية للعبد والعبد
قد يكون وقاية للحق وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه أي من حيث كون الحق ظاهر العبد
ناظر إلى قوله إن المتقون والعبد وقاية للحق بوجه أي من حيث كون العبد ظاهر الحق
فقد حصل في تلك المسئلة خمسة أوجه كلها صديقة لكنها تفضل بعضها على بعض فشرع
في تفصيلها بجزء الشرط وهو قوله فعلى الكون أي في حق الكون ما شئت قلت هو أي
الكون للحق باعتبار وقاية الكون للحق وإن شئت قلت هو أي الكون للحق باعتبار
وقاية الحق للكون وإن شئت قلت هو الحق للحق بالجميع بينهما وإن شئت قلت لاحق
أي الكون لاحق من كل وجه ولا خلق من كل وجه فصدق سلب إيجاب الكلّي فلا يصدر
أصلاً في الكون إيجاب الكلّي في الحقيقة ولا في الخلقية وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك
أي في حق الكون فمن قال بالخير لم يصدر منه حكم في حق الكون فإذا قلت بهذه
الطامات فعد بآيات أي ظهرت المطالب بحسينك المأتب وكل ذلك تحديده للحق
وكولا التحديد أي ولو لم يقع التحديد في نفس الأمر ما أخبر الرسل بتجلى الحق في الصور
وهو ما جاء في الخبر الصحيح أن الله تجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكرة فيقول أنا
ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيجلى في صورة عقابهم فيسجدون له

ان شئت

فلا وصفه أي لا وصفته التي لا يخلع الصور عن نفسه أي لم يقولوا أن تتجلى
يوم القيمة خالبا عن الصور بل قالوا أن الله يتجلى في الصور والصور كلها محدودة فالحق
التجلى في المحدود محدود فإما أن الحق هو الظاهر في كل صورة في فلا تنظر العينية في الحقيقة إلا الله
لكن لا يعلم من احتجب بالصور ولا يقع الحكم الأعلى باعتبار الوحدة نفس له عبيد وهو
وبها وجودنا وقيامنا بالحق وقلوبنا في يده بقلب كيف يشاء وهو شامع إلى الحديث
قلب المؤمنين بين أصابع الرحمن فله كيف يشاء وفي كل حال من أحوال الجنة
أو السبيته فإنا ما نؤمن أن الله هو معنى إنما كنا لهذا لعل ظهور الحق في كل صورة يتكرر
وينت ويوصف على حسب مراتب الناس فإذا لم تنظر العينية إلا إلى صائر النظر مختلفة في رؤية
الحق بان كان بعضهم فوق بعضهم رأى الحق من أي من الحق في أي في الحق بعينه أي بميزان
فذلك العارف يكون الناظر والنظر والنظر منه والنظر فيه والنظر إليه كلها حق في نظر
ومن رأى الحق من أي من الحق في أي في الحق بعينه نفسه فذلك غير العارف لعدم علمه الحق
لا يرى بعين غيره ومن لم يرى الحق من أي من الحق ولا في الحق وانظر إن رأى بعين
نفسه فذلك الجاهل لعدم رؤيته بالحق أصلا بخلاف غير العارف فانه عارف من حيث
أنه يرى الحق من الحق في الحق وغير عارف من حيث أنه يرى بعينه نفسه لا يرى الحق في نظر هذا
المقام ثلث مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال وبالحكمة فلا بد لكل شخص
من عقيدة في ربه أي في حق ربه يرجع ذلك الشخص بها أي مع تلك العقيدة إليه أي إلى ربه
وبطلية أي وبطلان ذلك الشخص ربه فيها أي فذلك العقيدة فاذ تجل له الحق يوم القيمة فيها
أي في صورة عقيدته عرفه وأقر به وأن تجل له في غيرها أي في صورة غير صورة عقيدته
أنكره وتقره منه وإساءة الأدب عليه أي على الحق في نفس الأمر وهو عند نفسه يعتقد أنه قد أتاه
معد فاذا كان الأمر في حق المحجوب كذلك فلا يعتقد معتقد محجوب إليها إلا ما جعل أي
نصور المعتقد ذلك إلا أنه في نفسه أي في ذهنه فاعتقد كون الحق على تلك الصورة ونفاه

عما عراها في فالأدلة حاصلة في الاعتقادات بالجعل أي بسبب جعل المعتقد فاذا رآه الحق
يوم القيمة فما أي فليس رأى أي للمعتقد والآخر نفوسهم ورأوا أما أي الذي جعلها
فيها أي في أنفسهم فلا يرو الحق فانظر مراتب الناس في العلم بالله فلو لم يرجع إلى الله
أخر باعتبار العلم بالله غير مراتبهم في الرؤية يوم القيمة بهذا هو حال المعتقد من الذين
حصروا الحق في صور اعتقاداتهم وقد حذرنا لك من ذلك مع بيان مقام أهل
الشهود بقوله وقد علمت لك بالسبب الموجب وهو صرح الحق في صورة الاعتقاد لذلك
أي تجل الحق يوم القيمة فالتجلى الحق لأحد يوم القيمة الأعلى حسب اعتقاده في الدنيا
في العلم بالله بقدر أو اطلاقه فإنا أن تنقيد في الدنيا بعقدي باعتقاد مخصوص وكلف
الحق بما سواه أي بما سواه لك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة إذا تجل لك في غير ذلك
الاعتقاد فيقول خير كثير أي علم كثير نافع في الدنيا ودرجة عالية في العقبى بل يقول
العلم بالامر على ما هو عليه الحق لا ينحصر في عدد من عدد لكن في نفس هو كقول
المعتقدات بنوع الخاف كلها فان الاله تبارك وتعالى واسع وأعظم من أن يحصر عدد ربه
عذر فانه يقول فإني أتو أتم وجه الله وما ذكرنا من أي من الأول ذكرنا ثم أي في الأول
المذكور وجه الله وجه الشيء حقيقته فبذلك هو هذا القول وهو قوله إني أتو أتم وجه الله
قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار الحق مثل هذا الاعتقاد
وهو كون وجه الحق في كل أئمة فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق في كل حال فهذا الشبهة غاية
من تشبه به حتى يكونوا مع مشاهد الحق في جميع الأحوال التي تفرغ عليهم في الحياة الدنيا
فلا يقبضون مع غفلة فانه لا يدري العبد في أي نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة
فيستحق العبد من الله فلا يستوفى مع من قبض على حضور فانه يستحق القربة والكرامة
ثم إن العبد إذا لم يعلم علمه هذا أي يكون الحق في كل جهة يلزم أي يجب عليه انقياد الأمر
الحق في الصورة القاهرة والحال المقيدة له أي العبد الكامل وهو القلوب التي توجه فاعل يلزم

اي ملتبسا بالقوة الي سطر المسجل الحرام ويعتقد ان كسرة في قبلته حال صلوة وهي الملائكة
بعض مراتب جبه الحق من ان ما توكوا ائمة وجه كسرة سطر المسجل الحرام من اي بعض من تلك
المرتبة فيه اي في المسجل الحرام كان وجه كسرة ولكن لا تغل هو الحق هنا اي في المسجل الحرام
فقط بل عرف عذرا ما ادركت اي عذرا ذلك الحق والزم الادب في الاستقبال سطر المسجل
الحرام والزم الادب في عدم حصر الوجه في تلك الايمنة الخاصة بل هي اي بل الايمنة العامة
من جملة ابيات ما اي الذي تولى اليها اي الى تلك الاينيات قد بان اي فقد ظهر ذلك
عن كسرة اي فقد عرفت بما اخبر الحق عن نفسه انه اي الحق كان في ايمنة كل وجهه
اي وليس في عقل كل واحد من افراد الانسان في حق خلق من الاينيات الا الاعتقاد ان
فالكل اي عقل واحد من صاحب الاعتقاد مصيب في اعتقاده الحق في نفس الامر سواء
ذلك الاعتقاد بالشرع او لم يطابق كسرة اذ لم يطابق بالشرع لا ينفع وكل مصيب ما وقع
جوز بحسب اعتقاده فكان اجر من اعتقد الحق على ما يخالف الشرع من الكفار الذناد
الروحية بمشاهدة ربه مخدرا في النار وكل ما جوس سعيد وكل سعيد مرفق عذرا ربه
قد علمت معنى السعادة والرضا في قصر اسمعيل لم وان شق اي وان عذب ذلك
التعير بالعذاب العزيبا طويلا في الدار الآخرة فكان المؤمنون سعداء ^{كسرة} في
من الشقاء لذلك ادخلوا في الجنة والكفار سعداء من الشقاء لذلك ابقوا
في النار وكذلك في الرضا فقد مفر وثا لم اهل العناية مع علمنا انهم سعداء اهل
حق قوله في الحياة الدنيا متعلق بئان لم من عباد الله من تدر كهم الالام في الحق الاخرى
في دار تسمى جهنم فكما لا ينال في الالام السعادة في الحياة الدنيا كذلك لا ينال في الحياة الدنيا
فكما ان اهل الحق اذا نال في الحياة الدنيا فهم على ذلك في ذلك الالام بمشاهدة ربه فلا تنال
الالام عن ربه فان الالام من الاينيات والالام لا يشغل العارفين عن استحضار الحق
ولذلك اهل النار في الحياة الآخرة وان كانوا يائسوا من فهم على ذلك روحانية

بمشاهدة ربه لا يتم عارفين فيها فلا يجتنبون بالالام عن الحق فلا ينال في الالام رحمتهم وقد ورد
دليلا عن ذلك كلام اهل الحق بقوله ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا
على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم فاقهم اما بنفد لم كانوا يجدونه فارفع عنهم
فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الالام او يكون نعيم مستقل زائدا على قدر الالام مناسب
لحالهم كنعيم اهل الجنان في الجنان قوله ولست علم يدل على توقف المصنف في هذه المسئلة
انقول ان لهذا الكلام مبني وتحقيقا اما مبناه وهو ان رحمة الله متفردة بلا شك رحمة
خالصة من شوب الالام كما في الجنة ورحمة مترتبة بالالام كما في الانبياء فان منهم من تدر كهم الالام
في الدنيا وهم في كرامة وراحة في ذلك الالام بل الالام عين الراحة في حقهم فم يحسون الراحة في
حسرتهم الالام اذ لا ينال نعيم الله منهم في اي حال كانوا لا ينبغي لاحد ان ينكر اجماع الالام والله
في طبعهم الشريعة فلا سبقت رحمة غضبه لا يكون العذاب ابد الا مترتبة اذ رحمة الله بالنسبة
اليه عامة في حق كل شيء والعذاب قد عرض باستحقاق عين الملك بالمخالفة او بحكمة اخرى
فيلزم الامتناع من ذلك فلا ينال في الاظهر ان الرحمة وهو وجدان الرحمة في بعض الزمان
هذا وهو مبني الكلام واما تحقيقه هو ان قوله وسعت رحمتي كل شيء عام في حق كل شيء
وكذلك سبقت رحمتي غضبي عام والنصوص الواردة في حق الكفار كلها بحسب اجزاء وانفرادها
لا تدل قطعية الا على حرمانهم ابد عن رحمة خالصة وهي نعيم الجنان يعني لا يخرجون من النار
ابدوا لا يدخلون الجنة واما دلائل النصوص على انهم لا يخلوا عن تعذيب ابد على معنى لا ينفذ
العذاب اطلاقا لا ينال في كلامهم فان قوله يجوز ان يكون له في ارجعهم بعد التعذيب
او ما شاء الله نعيم مباين كنعيم الجنان هو بعينه نعيم مترتب بالعذاب لان النعيم الخالص
في الدار الآخرة عزهم مختص نعيم الجنان لا يوجد في غيره ولا يخلو عن العذاب اطلاقا على
التفريق غاية يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة ويجمعون اللذة والالام
لظهور الرحمة التي سبقت في حقهم بتدر نعيمهم فيحسونها في الالام كسرة الاستعداد الى ذلك

للعنفان العذاب متوحد في ازان يجمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة فلا تقطع النص
الواردة في حقهم الرحمة بكتبها بالنظر الى نفسها من غير اقرار بالاجماع فظهر ان كلامهم اول
على بقاء العذاب لكفار من النصوص والجماع لانهم لما قسموا الرحمة الى الخاصة عن الالم
والمتزجة مع الالم وحصر الخاصة في الدار الآخرة الى نعيم الجنان نعيم ما اقبل اليهم
من الرحمة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقيق الوقوع لا يكون ابدال الرحمة بمتزجة بالالم
فلا يغلو عن العذاب قطعا ولا يخفف عنهم العذاب بتقبل اسبابه اذ مال التخفيف الى انشا
العذاب وذاينا في الرحمة للمتزجة لهم ولا هم ينظرون بنظر الرحمة فان هذه الرحمة ليست
بنظر الرحمة في حقهم بل هي سبقت في حقهم مكرورة في جبلتهم ومكونة في بطونهم فلو كانت
في وقتها لوجدت شرايط ظهورها وهي من مقتضيات طبعهم تحصل لهم لا تحصل بنظر الله
لذلك لا يرتفع بظهورها العذاب لو كان تلك الرحمة بنظر الله لا يرتفع عذابهم فلا
تخصص بالنصوص الواردة في تأييد العذاب في حق الكفار قوله وسعت رحمتي كل شيء فبقى
على عمومها بحسب نصيب كل شيء منها ولا تسقط بها عموم الرحمة في حق الكفار الى نوع واحد
من انواعه وهو نعيم الجنان فرحمة الله تعالى على كل شيء وكلها بالنظر الى حق العذاب في العذاب
وجود والوجود من رحمة الله بل الحق ايضا بمعنى اصال الرحمة فيها كان حيا فاشبه لا كشي
ولله على كل شيء قدر بالكسبي ولله بكل شيء علم ورحمة لله تعالى واسعة ونور من الله يصل
الى عباده على حسب استحقاقهم ولا يطفى نور الله شيء في حق شيء ولله ممتد في كل قول
ان الله قد جعل في الجنة لقلوب عباده من اهل الله بعظمة جلاله وكبرائه فيسا اهلون
قدرة الله تعالى على اهلاكهم واهلاك الجنة لا مكان الهلاك في نفسه وان كان وعد الله حقا
وهو التصور الواردة في عدم هلاكهم واهلاك الجنة لكن لاينا في ما قلناه كما لمشر من النص
فان الله تعالى على جميعهم يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة بالنظر الى ما اهلهم
هذه ناشئة من لا يقينهم بالنظر في حقهم في حق الله تعالى بسبب هذا العالم اما

يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع من الالم مع كونهم في الآخرة
الكلية فيجمعون الالم المعنوي الجزئي والراحة القصورية الكلية في دار النعيم والنصوص
لا تقطع في حقهم الا الالم القصور لا الالم المعنوي قال الشيخ في كلمة عزيرية العلم بشر الله
يعطي الراحة الكلية للعالم بوعطي العذاب الالم ايضا للعالم به فهو يعطي التقيضين ثم كلامه
وقد ظهر من القدر في اليوم الاخر لكل احد يعطي التقيضين في ذلك اليوم ايضا والاشا
لكونه مظهر الاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعا للتقيضين بالالم والراحة على ما
وجوب الظهور والبطون فاهل الجنة في غاية الخفاء والبطون بظهور الراحة الكلية كان
اهل النار في غاية الخفاء والبطون بظهور العذاب الالم فلا يصح في التحقيق سلب الالم النعم
عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية في نشأة الدنيا واية والاخرية والمقصود اثبات
عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وورثان عن بعض
العلماء في ذلك بقوله تعالى انما نقيض جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وما علموا ان كمالا
لعموم الفعل لا دوام بئوته فثبت قطع الرحمة بالكلية في حقهم الى اجماع والهم
نقص في ذلك الا انهم لما دلل النصوص على حرمانهم ابدان عن الرحمة العظيمة وجليل القدر
عند الله والنعمة العظيمة والمنفعة الكبرى وهي نعيم الجنان فلا رحمة عندهم في الدار الآخرة
اصلا غير ذلك وكل ما عد ذلك عذاب محض غير الاعتراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة
بالمتمنجة بالعذاب ليس بشيء من الرحمة عندهم على انه من اي شيء عرفتم ان الاجماع
وقع على نفى ما جاز عند اهل الله لا بد من البيان فجاز وقوع الاجماع على ما دل عليه
التصور بدون سلب كل غيبة انهم لم يتعرضوا لبيان ولا عدم جوان في ازان يدخل
تحت الاجماع وان لا يدخل بل التوقيف والتوقف في ذلك اولى وانسب من اهل الفناء
الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعلق علمهم بما في العذاب بدون نص حتى يتعلق
حكمهم بالنفي والاثبات الى ما في كتب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل على بقاء

ظاهر العذاب ولا يلزم منه الدلالة على ما في العذاب فلا حكم لهم في باطن العذاب أصلا
بحسب النصوص وإن قلتم اجتمعوا على ذلك بدلائلهم أو بالنص هات البيان على ذلك من النقل
والعقل فلا يتوهم أن هذا الحق تكلم منهم من عند أنفسهم بل أخذوا الرحمة عن بعض النصوص
وهو قوله سبقت رحمتي غضبي وسعت رحمتي كل شيء وغير ذلك من النصوص الدالة على ثبوت
الرحمة وأخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم فحوزوا رحمة لم يخرجهم من العذاب
إبقاء حكم النصوص إلا يترك حكم الله من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وعاملا بقوله تعالى كل
ذي حق فتهانة علم العلماء بالله في مثل ذلك التوقف وتفويض الأمر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب
في حق دعوى وقوله الله وقال ثم أنا نقول بعد ذلك والامر فيه إلى الله استقر في نفوس
عامة الخلق إلى انتفاءه في الشيء جانب الإجماع لأن الإجماع كما كان حجة عند أهل الظاهر
كذلك حجة لأهل التمسك وكان بالنص وبدونه فاذا عرفت هذا فاعلم أن أهل السنة الذين
انكشف لهم أسرار النصوص الدقيقة في مثل هذه المسائل إذا نظروا إلى النصوص بنسب طوع
ويخرجون رحمة الله وإذا نظروا إلى الإجماع خافوا عذاب الله هكذا حالهم إلى آخره فاعلم
هذا بطريق الخبر والتوقف وتفويض الأمر إلى الله وهو مقام الاعتراف وعلى الاعتراف بال
فهم ثابتون في هذا المقام الأعلى والأشرف فكان ثبوتهم بين هذه النصوص والإجماع
هو غير ما ذهب إليه جميع ملل الملاحية من أنه المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون النصوص
ولا الإجماع بل يصدقون ويجمعون بينهما كيف فإن قوله أي قول النبي لا يقطع أن يكون لهم
نعيم مبين لا يدل إلا على احتمال الوقوع له على تحقق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال
وقوعه أو غير فليس في كلامهم في هذه المسئلة دلائل على تحقق وقوع الرحمة ولو بمنزلة
بل على جواز الوقوع فكما أن المؤمن في حالة الرجاء لا يكذب النصوص الواردة في الوعيد
وفي حالة الخوف لا يكذب النصوص الواردة في الوعد فكذلك أهل الغناء فما سئلنا
عن الأوصي عين ذلك ولا يحمل عليه ما لا يتحمل عبارة بل كما نقول من مدلول كلامهم

ومقصود وليس مقصود من إيراد هذه المسئلة لا لتحقيق دلالة النصوص في هذا الكتاب
فإن أكثر الناس لا يعلمون مثل ما عمل فمأبشت قطع الرحمة عند بالطبقة الآب بالاجماع وأما
النصوص فلا تدل إلا على قطع نزع من الرحمة وهو نزع الجنان فنزاع الجبابرة لا تحقيق
عن وجه المعاني لأهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لا يهتد به
أحد من قبلي ولست ألهادي إلى صراط مستقيم وما ذلك الكتاب إلا كرامة منه لذلك
ردة البعض وقبل البعض وذلك من خصائص المعجز والكرامة شعبة منها إلا أن منهم
من رده لغير اهله وإجازة إلى أهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من رده وبالغ
في رده بالابطال والامراق فله وجه صحيح أيضا فإن النوى لا يكون عن جهل لأنه لو كان
على ما ينسب إليه علم المفتي من الحق والباطل فإن الحكم في حق الشيء بلحق والباطل نال علم
المفتي لا على ثبوت عليه نفس ذلك الشيء في الواقع فلا يكفأ إلا بالجهل على قدر طائفة البنية
بحيث لا يكون مقصدا في جهل في حكم شيء كالمصلي للتحري نحو القبلة ولا يكلف بالامتناع
على حقيقة الأمر فإن ذلك ليس في ربيع كل أحد فكان كل منا با وما جوارا بعمل ما يجب
عليه من حفظ الشريعة المطهرة ولا يتعلق به لست الذم شرعا وحقيقة بل هذا عند أهل
لست بل عند صاحب الكتاب أكمل الناس في مقام الشرع لظهور رعاية الشرع بكامله منه
فكان الامراق في حق الكتاب وإن كان ظاهرا أو لي من أن لا يطالع ويعلم به فاستحق
بذلك عند أهل التحقيق لست المدرج فلا ينبغي للشاكين أن يضنوا بالسوء بالعلماء
في مثل ذلك فإن ظهور هذه الأفعال منهم لا يكون إلا عن كمالهم في رتبته
انقضت صدور ذلك إلا عن نقصهم فمن ظن بالسوء منا فليس ذلك إلا عن جهله
ونقصه في طريق النصوص إتها المحب أسمع من لست الفقير فإتد جديلة
وحجته لما قال الله تعالى لا تلهيكم في الأرض خليفته وقالوا اتجمل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء انقضت هذه المنازعة إلى علمه آدم فأنزل في وجوده فكان آدم

حاملها فخرجت من ذرية ثلاثة طوايف خليفة عن النبي والملائكة معا وهم الانبياء
والرسلون وخليفة عن النبي وهم اولياء الله تعالى ومن كان في طائفتهم وخليفة عن الملائكة
مقام الاولياء العفراء والنظر الى جهة الكمال كما فعل الحق بادم ولا ينظرون الى جهة الفساد
بل كل شيء تام بنظرهم لعلمهم بان الله تعالى قبل ادم وادجد ولم يزل الملائكة في حقه
مع علم عصيان ادم ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كمالهم وقيل من كل عيب ثم ان
وقال الله تعالى في جوابهم اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان ما قلتم في حقه صدق لكنه اني اعلم
من غير ذلك من الكمال ولو علمتم ما اعلم تنازعني فلما علم الملائكة ما علم الله تعالى تعليم الاله
ارتفع نزاعهم فقالوا لا اعلم لنا الا ما علمتنا فهذا هو مقام اهل الله خلافة عن النبي
واما خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة وائمة الدين فان مراد الملائكة بقولها ان تجعل فيها
تقديس النبي وتزويده عما لا يليق بجناح عظم من الفساد وسفك الدماء وغير ذلك
من المناجى الشرعية لذلك قالوا نحن نستحي بك وتقديرك يعني لا يليق بحضرتك
الا التسيح والتقديس فاقامهم الله في مقام التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقرسوا
لنبي بحسب علمهم عن كل ما يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبهم فاذا علموا
ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم لعلمهم وعلماء وراء علمهم الذي انكروه قبل ذلك لحضرتهم
العلم على علمهم فكان نزاعهم في التحقيق الاطلب العلم عن اهل الله وان كانوا لا يشعرون
بذلك فالنزاع ينشأ من عدم علمهم بحقيقة الامر فاذا علموا اسما او كمالا لئلا يسمونه
علمهم من ادم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس مرادهم المنازعة مع النبي بل طلب العلم
بحكمة الخلافة مع التقديس بخلاف الحق فاذا كان العلماء خليفة الملائكة وجب تعظيمهم ^{كما الملائكة}
بل هم احق بالتعظيم من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحدث فانهم حجة واضحة
لله في الارض عامة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة مخصوصة ^{لله}
مخصوصة وفي بينهما الا فتعلموها على ما كان من الاقرار والانكار فان انكار

بعض افعال الفقراء وافق الكفر واحوالهم عين نزلهم الحق وتقديسهم عما لا يليق به انفتحت
غيرة الحق بحسب مقامهم صدور من منهم فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم
كانبياء بنو اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم ما لا يحمله السموات والارض
وما قدر احد حق قدرهم الا من علم الله من لدنه علما فلا يصح المعارضة والمنازعة معهم
في شيء قالوا يجب علينا فيما اشكل عليهم من كلام اهل الفناء القبيح الشرعي فان علم اهل الحق
بالعلم الباطن من مدلولات ما دل على العلم للمسي بالعلم الظاهر الاول عين الثاني
بالذات فهو مستفاد من وجوه الشرع لكن لا يفهمه كل احد بل يفهم من تنور عقله بالنور
الالهي فمن ذهب الى انه مغاير بالذات لا يمكن التطبيق الشرعي بحيث يسمو ويقبل عند
الشرع بحسب القول فقد اخطأ **فصل في حجة الله** اي خلاصة علوم المنسوبة الى النبي
موردته **في الله صالحية** اي في روح هذا النبي الفتح حصول شيء عن النبي الذي لم يتوقع
حصوله عن ذلك الشيء كنافه صالح لم يتوقع خروج النافه من الجبل فقد انفتح فخرجت
منه النافه معجزة له ولم يكن صالح لم يظهر اسم فتخرج انفتح له الجبل وخرجت منه النافه
او رد الحكمة الفوتحية في كلمته وبين الفتوحات الغيبية فيما قال من الايات خبايات
الركائب مبتدأ ولضافة الايات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه الركائب
جميع ركبة اي ومن جملة المعجزات الدالة على صدق الانبياء معجزات الركائب كالبروق
لمؤمن والنافه لصالح ثم نقل ايات ليست بركائب ولا كل الركائب ليست بايات وان كان
المراد بالركائب هنا نفس الايات وهي البراق والنافه لكن مع الاضافة من حيث
مغايرتها بما بحسب المفهوم بالعموم والخصوص من وجه وذلك اي كون الركائب ^{الركاب}
لاختلاف في المذاهب اي بان كان بعضها ذاهبا الى الحق وبعضها الى براري عالم الظلم
والركائب قابلة للذهاب الى كل منها موصولة للركائب الى مقصوده من حق وغيره
وهي جميع مذهب وهو الطريق فاما ان مركب التورية بركب البعض عليها وينقطع بها المنازل

للوصول الى مراداته النفسية مما لا يبرى نفسه عنه والبعض الآخر للوصول الى امر الله كذلك
التركيب الحقيقية وهي صورة النفوس الحيوانية التي هي مركب النفوس الناطقة فان بعض
النفوس مركب علمه ما يحصل الكمالات الالهية وتستخرجها في طرفة الخلق بالحق
وامراده لا ياراده انفسهم فيحصل لهم العلم من عند الله ويعلم به الاشياء على ما هي علم
والبعض الآخر يستعملها بارادة انفسهم على مقتضى عقولهم ويستخرجون منها في ترتيب
المقدمات المعلومة للوصول الى المحجولات وبين هذين الطائفتين بقوله فمنهم اي
واذا كان المذاهب مختلفة فمن عباد الله قائمون بها اي اقاموا مركبها وهي صورة النفوس
الحيوانية في طريق الحق وطاعة حتى اي باحق لا بانفسهم ومنهم قاطعون بها اي تلك
المراتب السابعة في محاري عالم الاجسام التي ناهو فيها ولم يخرجوا عنها فاما القائلون
فاهل عين وشهود ومع الوصول حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل ومنهم
اهل الكشف واليقين واما القاطعون بهم للنايب اي العبد البعده عن معرفة الحق وان
استدركوا انفسهم فذكر من الان الى الموتر لكنهم محجورون عن حقيقة العلم واهل النظر
والاستدلال خدفا لفاء من فهم ضرورة الشعور كل منهم اي وكل واحد من القائلين
والقاطعين ياتي منه اي من الحق فتوح غيرة اي غيب الحق من كل جانب اي من جانب
بهم الحاضر فيكون لكل واحد منهم جانب خاص ياتي غيرة من الحق من جانبه لا من جانب
آخر فكان كل في قوله من كل جانب ينصرف الى روحاني وجسماني ولما كانت الفتوح
حاصلة من مفااتيح الغيب التي هي سبب اليجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية
شرح في بيان الامر اليجادى وكيفيته بقوله اعلم ولما كان هذه المسئلة من المسائل
الغامضة طلب من الله لك الكين التوفيق فقال وفقك فسر ان الامر اليجادى
مبنى في نفسه على الفردية ولما خبر التثليث مبتداء فخر لغزبه لا يختصام التثليث
بالفردية فهي اي الفردية حاصلة من الثلاثة فصاعدا الخمسة والسبعة وغيرها الثلاثة

اول الافراد وعن هذه الحصة الالهية اي الحصة الفردية الاولية وهي الفردية الثلاثة
التي سنذكر تفصيلا وجدا العالم فقال ثم اي فاذكركم على ان وجود العالم من الحصة
الفردية الالهية قوله ثم انما قولنا اي امرنا الشئ اذ اردناه اي اذ اردنا وجوده في الخارج
ان نقول له اي ان تخاطب لم يقولنا ان فيكون ذلك الشئ بلا مملكة وتراخ عن قولنا
كن هذه فردية ثلاثة ذات وذات ارادة وقوله فلولا هذه الذات وهي ذات الحق وان
اي واردة الذات وهي اي ارادة نسبة التوجه الى توجبه الذات بالتخصيص لتكون امر
ما ثم كولا قوله الحق عند هذا التوجه كن لذلك الشئ ما كان ذلك الشئ اي لو لم يكن
هذه الثلاثة لم يكن ذلك الشئ ولما بين الفردية التي من جهة العلة شرع في بيان الفردية
التي من جهة المعلول فقال ثم ظهرت الفردية الثلاثة ايضا في ذلك الشئ الكائن في
اي وبسبب الفردية الظاهرة من جهة اي من جهة ذلك الشئ فيكون اي قد اجعل
ذلك الشئ نفسه مكونا وفي انصافه اي انصاف ذلك الشئ المأمور بقوله كن بالوجود
وهو اي فردية الشئ ذكر الظهور باعتبار الشئ شيعته وسماعه وامثاله امكونه
باليجاد فقال ثلاثة من طرف العلول بثلاثة التي من طرف العلة ذاته اي ذات ذلك الشئ
الثلاثة في حال عدمها في موازنة اي في مقابلة ذات موجدتها وسماعها في موازنة ارادة
موجدتها وقوله بالامثال لما امره من جوده به من التكوين بيان لما في موازنة قوله كن
فكان هو اي فوجد ذلك الشئ بهاتين الفرديتين الثلاثيتين فنتج الحق التكوين
اي الى الشئ الممكن في قوله كن فيكون فلولا انه في قوله التكوين من نفسه اي فلو لم يكن
التكوين حاصلا بالفيض الا قدر في قوة نفس ذلك الشئ عند هذا القول وهو قوله كن
ما تكون ويوجد ذلك الشئ عند سماع ذلك القول من الله ثم فاذا كان الامر كذلك
فما وجد هذا الشئ بعد ان لم يكن عند الامر بالتكوين الانفس فلا ينسب اليجاد الا
الى نفس ذلك الشئ ثم ينسب الحق كونه امر بالتكوين فكان اسناد اليجاد في الحق

مجازا وفي العبد حقيقة فثبت للشيء ان التكوين للشيء نفسه بجزءه تأكيد للشيء
لا للشيء والذي للشيء في التكوين امر ايا للشيء بكن خاصة وكذا اي وكذا بان
عن نفسه في قوله انما قولنا لم اخبر عن نفسه في قوله انما امرنا للشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون نسب التكوين بالنسبة الى نفس الشيء اي الى نفس الشيء عن امر الله متعلق
بنسب فالتى امر بالتكوين والعبد فاعليه وهو الصادق في قوله وهذا يكون التكوين حقيقة
لنفس الشيء لا للشيء هو العقول في نفس الامر ايا لا استحالته فيه عند العقل فلا يحتاج
التصور الواردة في حقها الى التاويل ولا يصح هذا الامور في الوجود مثال في الخارج
فقال كما يقول الامر الذي يخاف فلا يصح مبيان للمفعول العبد ثم يقوم العبد امثالا
لا قسمة فليس السيد في قيام هذا العبد سوى امره بالقيام والقيام من فعل العبد
من فعل السيد فكان التكوين من فعل العبد لا من فعل السيد وانما كان هذا
هو الامر للعقل في نفسه اذ يجوز ان تسمه اعطى لذلك الشيء وجودا مغايرا لهذا
وبسبب كلام للشيء وامثل امره كما في ذرية ادم حين قال الست بركم فسموهم كلامه وامثل
امر وقالوا لي قبل هذا الوجود فقام اصل التكوين على التثنية من التثنية من الجانبين
من جانب الحق ومن جانب الخلق ولما بين كيفية اليجاد في العيني شرع في بيان اليجاد
في المعاني كونها من النوع فقال ثم سرية ذلك التثنية في اليجاد المعاني وهي النتائج
بالادلة ينعلق بايجاد فلا بد من الدليل ان يكون مركبا من ثلاثة موضوع النتيجة
ومحمولها والحد الاوسط وهي اجزاء مادية على نظام مخصوص متعلق بمركبا وهي
صورته وشروطه مخصوص وهو ان يكون الصغرى موجبة والكبرى كلية في الشكل الاد
وحيث تحقق هذه للذوات في الدليل ينتج الدليل من ذلك ايا من اجل تركبه
من ثلثة على نظام مخصوص وشروطه مخصوص وهو ايا النظام مخصوص وتركيب الدليل من ثلثة
ان تركيب الناطق دليله من مقدمتين كل مقدمة ايا كل واحد منهما تحوي ايا تسفر على مقدمتين

موضوع ومحمول فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة بذكر في المقدمتين بل يربط
احدهما بالآخر ولا يصح هذا الامر المعقول ذكره الا في الامور العينية بقوله
كما لنكح فان النكاح قائم على ثلثة اركان زوج وزوجة وولي عاود والشهود شروط
فيكون اى فيكون ثلثة لا غير كذلك الواحد فيهما فيكون اى فيوجد المطلوب اذ وقع هذا
الترتيب على هذا الوجه المخصوص وهو اى الوجه المخصوص ربط امر في المقدمتين بالآخر
بتكرار ذلك الواحد المفرد على صيغة اسم الفاعل اى الواحد الذي يجعل الدليل بتكرار
فرد الذي به اى بسبب ذلك المفرد صيغ التثنية اى كان الدليل ثلثة والنظر المخصوص
ان يكون الحكم اى المحكوم به في النتيجة اعم من العلة كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان
جسم فالجسم هو المحكوم به واعلم من العلة وهو الحيوان ومساويا كقولنا الانسان حيوان
وكل حيوان حسان فانسان حسان والحسان هو المحكوم به ومساويا للعلة وهو الحيوان
وح اى وجب تحقق الشرط المخصوص بصدق اى ينتج القياس نتيجة صادقة وان لم يكن كذلك
اما بانتفاء النظم والشرط معا او بانتفاء احدهما فانه اى الشان ينتج الدليل نتيجة غير
صادقة وهذا اى كون الدليل منتجا نتيجة غير صادقة موجود في العالم الشهادة
مثل اضافة الافعال الى العبد معناه عن نسبتها الى الله وهذا يعرض للمعترضة ومن تابعهم
فانه يقال العبد خالق لافعاله اضافة التكوين الذي نحن بصدده الى الله مطلقا
من غير مدخل العبد في هذا يعرض لبعض اهل النظر من اهل السنة فانه قالوا التكوين
صفة لله والحق ما اضافة الى الشيء الذي قيل له كن فلا ينتج دليلان فريقتان النتيجة
غير صادقة ايا افعال العباد منسوبة الى الله من وجه والى العبد من وجه وكذا التكوين
منسوبة الى الله من وجه وهو الامر الى العبد من وجه وهو التكوين فاضافة التكوين
الى الله مطلقا غير صادقة وكذا اضافة الافعال مطلقا غير صادقة ولما بين حقيقة القيا
الصحيح واحواله اورد مثلا لزيادة الانكشاف ومثاله اى مثال الدليل المنفرد ينتج صا

اذا اردنا ان ندرك وجود العالم عن سبب فنقول كل حادث فلن سبب فعلا الحادث ^{السبب}
ثم نقول في المقدمة الاخرى للعالم حادث فنكره الحادث في المقدمتين والثاني قولنا
العالم فاننا ان العالم سبب وهو نتيجة صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص ونظام مخصوص
فظهر في النتيجة ما ظهر في المقدمة الواحدة وهو التسبب فالوجه الخاص هو تكرار الحادث
والشرط الخاص هو عموم العلة لان العلة في وجود الحادث التسبب وهو اي التسبب عام
في حدوث العالم من الله وحدوث غير العالم فان صفات كثيرة كالحيوية والعلم والقدرة
وغير ذلك فابصر عن العالم مع ان لها سبب وهذا انما هي التي اعني بقولي وهو عالم الحكم
اي المحكوم به وهو سبب فنحكم على كل حادث ان له سببا سواء كان ذلك السبب اي ان له سببا
مساويا للحكم اي المحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادثة معنى عالم الحدوث
في الحدوث الذاتي والزمان في يساوي المحكوم به وهو سبب المحكوم عليه وهو كل حادث
او يكون الحكم اي المحكوم به اعم منه اي من المحكوم عليه كما اذا اردنا بالحادثة حدوثا
زمانيا فيكون محمول الكبر وهو سبب اعم من موضوع وهو كل حادث فاما ما كان في ذلك
المحكوم عليه تحت حكمه اي تحت حكم المحكوم به فتصدق النتيجة وهو ان العالم له سبب ^{فرد}
اي ايجاد المعاني ايضا ايجاد الالهيان قام على التثليث فهذا مبتدا خبره مخدوف
للعالم به وهو قام على التثليث قد ظهر لك بهذا البيان حكم التثليث في ايجاد المعاني
التي تنقسم الى تسبب بالادلة فاذا كان اصل التكوين مطلقا عينيا كان اي معنى التثليث
فاصل الكون الذي حصل من التكوين التثليث ولهذا اي ولاجل كون اصل الكون
التثليث كانت حكمه صالحا التي ظهر في الله فوك في تاخير اخذ قومه متعلق بكانت ثلثة
ابام منصوب بالتأخير وعدا غير مكذوب خبر كانت فانتهى هذا التثليث وهو ثلثة ابام
صدق اي نتيجة صادقة وهي اي النتيجة الصادقة الصيغة التي اهلككم تسببها اي بهذا
الصيغة كما اخبر الله عن ملاكم بقوله فاصبروا في دارهم جا ئين اي ما لكن فاول بوما

من الثلثة اصرفت وجوه القوم وفي الثاني احرمت وفي الثالث اسودت فلما كملت الثلثة
صح الاستعداد بالنتيجة وهي الهلاك فظهر كون اي وجود الفساد فيهم بالتثليث فسمي ذلك
الظهور اي الوجود هلا كما خرج من عن الوجود الشهادة ودخولهم في الوجود البرزخي
كون في الحقيقة لاهلاك فقام اصل الكون في ذلك ايضا على التثليث فكان اصغر وجوه
الاشقياء في موازنة اي في مقابلة اصغر وجوه السعداء في قوله وجوه يومئذ مسفوفين ^{الصفوف}
وهو الظهور كما كان الاصغر في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح ثم جاء
في موازنة الاحرار القام بهم قوله في السور واضاحكة فان الفجور من الاسباب المولدة
لاجل الوجود في السعداء اجراء الوجبات ثم جعل في موازنة تغيير بشرية الاشقياء بالسود
قوله مستبشرة والمقصود قام دخول السعداء في الجنة وهو الكون على التثليث الحاصل في شجرة
من علامة التعاديه وقام دخول الاشقياء في النار على التثليث الحاصل في شجرة من علامة الشقاء
وهو اي الوجه المستبشر ما اي الذي اثره السرور في بشرته في بشرية السعداء كما اثر السواد
في بشرية الاشقياء ولهذا اي ولاجل التأني في الحاصل في بشرية الفريقين قال في قوله الذين
بالبشرية اي يقولون لم يولدوا في بشرية ثم ياتي في هذا القول في بشرية كل من الفريقين فيقول
العبد بها اي بسبب هذه البشري الى ان لم يكن البشرية تنصفه اي هذا اللون قبل هذه القول
نقال في حق السعداء ببشرهم بغير حجة منه ورضوان وقال في حق الاشقياء ببشرهم
بعذابهم فان في بشرية كل طائفة ما حصل في نفوسهم من ان هذا الكلام فاعلم عليه في قوله
الاحكام ما استقر في بواقيهم من المفهوم من الكلام مما ان فيهم سواهم بل ان فيهم انفسهم كما لم يكن
التكوين الا من الله لجهة الباقية فاعلم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم
بما لا يلزم غرضهم من فهم هذه الكلمة وفترها في نفسه وجعلها مشروطة في ارجاع نفسه
من التعلق بغيره وعدم التعلق به عليه غير ولا بشر الا منه واغنى بالخبر ما يوافق غرضه ولا يلزم
ولم يجدوا غنى بالشكر لا يوافق غرضه ولا يلزم طبعه ولا مزاجه ويقيم صاحب هذه الشبهة قوله

معاذير الوجودات كلها مفعل بغير قولهم أي عن الموجودات بتعلق بغيرهم وإن وصل
 لم يعتذر وأبعد صاحب الشهود أنه من نفسه يتعلق بقوله كان كل ما هو فيه أي في نفسه
 كما ذكرناه أولا في أن العلم تابع للمعلوم فنقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق غرضه قوله
 بذلك وكذا أي كسنا قولك نفي مفعول القول وهو مثل مشهور وليس يقول الحق وهو يدي
 السبل **نفس حكم قايمة** أي العلوم المنسوبة إلى تقديرات الحق في الصور مودعة **في قلبه**
شعبيته أي في روع هذا النبي ثم أعلم أن القلب العارف بالله لأن قلب غيره ليس قلبا
 واسعا فلا يعتبر عند أهل التحقيق هو صادر من رحمة الله وهو واسع منها فانه وسع الحق
 جل جلاله كما قال ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن التقي النقي ورحمة
 لا تسعة إذ لا يقال بلسان العمى أنه مرحوم وهذا أي عدم كون الرحمة واسعة للتي لسان
 عمى من باب الأمانة فإن الحق أرحم ليس بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه عندهم ولما الأمانة
 من لسان الخضر فان لله وصف نفسه بلسان نبية بالنفس نفي الفاء وهو قوله دم أي
 لا جد نفس الرحمن من قبل المين وهو ما خوذ من التنفيس وإن الأسماء الإلهية بحسب الأجناس
 عين المسمى أي عين ذات الحق وليس ذلك المسمى الأهوى عين الحق فذلك الأسماء كلها الأعيان
 الحق وأما طائفة ما أي الذي توبة أي توبوا الأسماء الإلهية للتي من الحقائق بيان لما وليست
 الحقائق التي تطلبها الأسماء من الحق في العالم فإذا كان الأمر كذلك فالألوهية وهي اسم
 لمرتبة جامعة لأسماء الذات والصفات والأفعال كلها تطلب المألوم وهو اسم للعالم حيث
 الوجود فكان العالم من حيث المألومية مظهر للذات الحق في جميع الصفات والأفعال
 إذ وجود العالم بعرض لذاته وما هيته فكان مظهر للذات الحق في جميع لوازمه من الصفات والأفعال
 والربوبية وهي اسم للصفة الجامعة لأسماء الصفات والأفعال فقط تطلب المربوب وهو اسم للعالم
 من حيث الصفات التي خلقه بعد الوجود فكان العالم من حيث الصفة الربوبية مظهر للاسم
 الصفات وهو الرب والأيوان لم تطلب الألوهية المألوم والربوبية المربوب لا يكون شيئا

من المألوم والربوب موجودا إذا لم يكن شيئا من الألوهية والربوبية فإذا كان الحق
 الألوهية والربوبية لكنهما من الأمور الإضافية كالإبوة والبنوة موقوف على وجود المألوم
 والمربوب فلا عين أي فلا تحقق لها أي للألوهية أو الربوبية إلا به أي بالمألوم أو الربوب
 أو بالعالم وجود أو تقدير أي سواء كان العالم موجودا بالفعل أو مقدر للوجود
 والحق من حيث أنه غني عن العالمين والربوبية ماله هذا الحكم أي ليس لها حكم الغني عن العالمين
 وكذلك الألوهية ففي الأمر بالثبات الإلهي بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات
 من الغني عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف الأعيان هذه الذات وإن كانت
 من وجه فكانت الذات مستحقة بالغني عن العالمين من حيث الأهمية ومستحقة بالافتقار
 إليه من حيث الربوبية فلما تعارض الأمر الاثنان بحكم الأسماء باقتضاها بعضهما بعضا فظهر
 ورد في الجزاء وصف الحق بنفسه قوله من الشفقة على عباده بيان لما وهو قوله ثم والله عرف
 بالعباد أذربوبية يتحقق بهم فكانت الربوبية أول صفة تطلب من الله وجود العالم ثم الأسماء
 الإلهية فأول ما أي فلو لم يخلق نفس عنه الحق عن الربوبية لأنها أول شيء تطلب وجود العالم فنفس
 عنها أولادنا الكبري فشيء بنفس الإنسان لأن المنفصل لا لازالة الكبري فكان لنفس
 مرحوم الوجود أنه الراية بانفس فكان الحق مرحوما بنفسه وهو إيجاد العالم بشيئا لا حقيقة
 فأول مبتدأ وخبر عن الربوبية بنفسه يتعلق بنفس أي نفس بسبب نفسه المنسوب إلى الرحمن
 بإيجاد العالم أي هذا النفس الذي نفس به الحق عن الربوبية منسوب إلى الرحمن بسبب إيجاد
 الحق العالم قوله بإيجاد يتعلق بنفس الذي تطلبه الربوبية عن الله بحقيقة أي بحسب اقتضاها
 الذاتي كما أن استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما
 نفس الحق عنها أظهر آثارها فزال الكبري عنها فظهر آثارها يعني لو لم يظهر آثارها لبحر
 تكبر فظهر الله آثاره بالإنجاء الكبري بحال في حقته وإسمائه وجميع مجوز أن يعطى على الربوبية
 البهروية أي نفس عن الربوبية وعن جميع الأسماء الإلهية ويجوز أن يعطى على الربوبية

نفسا موجودا بالحق

الغني

المنفعة اي دنطلبه جميع الاسماء وكلاهما حسن لكن بدل على ان الماد هو الوجه الاول
قولكم في الفص العيسوي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن الاسماء الالهية ثبتت
من هذا الوجه وهو اعتبار من حيث الاسماء والصفات ان رحمة وسعت كل شيء اسمها كان
او غيرا فوسعت الحق لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرصوما من حيث الاسماء وليس
مرصوما بحسب الذات فثبت بلك المخصوص ان الحق كان راجعا ومرصوما به الزوج فعلى السات
المخصوص فربما الرحمة او اوسع من القلب لشمولها القلب والحق من حيث اسماء القلب
لا يسع نفسه او مساوية له في السعة باعتبار ان القلب يسع نفسه من حيث الاطعمة
العالمية هذا مضى اي تم الكلام في القلب والرحمة فوسعتها ما تم لتعلم ان الحق لم كانت في الشيء
يتحول في الصور عند التجلي لاهل البشر في يوم القيمة ونعلم ان الحق اذا وسع القلب لا يسعه
اي لا يسع القلب معه اي مع الحق غيره اي غير الحق من المخلوقات بيان لغير الحق فكاد يلاذه
اي فكان الحق ملاء القلب ومعنى هذا القول انه اي القلب اذا انظر الى الحق عند تجليهم لا يمكن
للقب معه اي مع نظر الحق ان ينظر معه الى غيره لغيبوبة الغير عن نظره بسبب نظر الحق
عند تجلي الحق له فلا يمنع ذلك التجلي وجود الغير مع الحق في القلب وانما يمنع نظره الى الغير
وكانت الغيبة مساوية في نظره لظهور الحق له في كل شيء فما نظر الى شيء الا والحق يظهر له فيه
وفي حقيقة لا يسع نظر القلب اذا انظر الى الحق مع الحق غير الحق وقلب العارف من السعة كما
اي مثل الذي قال ابو زيد البساطي لو ان العرش و ما حواه اي مع ما اشتمل عليه مائة الف
الف من اي يجتهد لا يجد ولا يحصى الا الله في زاوية من زوايا قلب العارف ما احسن به
لان القلب يسع تجليات غير متناهية والعرش و ما حواه على اي وجه يفرض يكون متناها
والقلب الواسع خلاب غير متناهية غير متناه فليفسر حسن لنا في الموجود في زاوية وقد اتفقت
في هذا المعنى اي في معنى ما قال ابريزيد ان المحدث اذا قرن بالتقديم اي اذا تجلى القديم
للحادث لم يتوكل ان من الوجود لثنا وجود الحادث عند تجلي الذات القديمة كسنة

القدرة وهذا التجلي لا يكون الا لقلب واسع للقديم وقلب يسع القديم كيف يحسن
بالمحدث قوله موجود احوال من المحدث واذا كان الحق يتوحد بجليه للقلب في الصور كما
يتوحد في الصور عند التجلي في الخبر القديم في الضرورة يسع القلب ويضيق بحسب الصورة
التي تقع فيها التجلي الالهية فيسبح القلب في السعة والضيق بهذا التجلي وانما يسع ويضيق
بها لانه اي الشأن لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي حتى يسع في قلب
غيرها معها فيسرها فيضيق غيرها وانما لا يفضل ان القلب من العارف والانس الكامل
بمنزلة محل نفس الخاتم من الخاتم لا يفضل شيء عن محل نفس الخاتم بل يكون العمل على قدر اي
على مقدار النفس وشكله من الاستدانة ان كان النفس متديرا او من التبريع والتشديد
والتميز وغير ذلك من الاشكال ان كان النفس مرتعا ومستديرا او متناها او مكانا من
الاشكال فان محله من الخاتم يكون مثله اي مثل النفس لا غير في تشبيه الانسان ^{بالحال}
خلقة الخاتم اشارة الى ان الوجود دور في اي ابتداء من الله والهيئته وفي تشبيه القلب
محل النفس اشارة الى ان المقصود من الانسا القلب كونه محلا للتجليات الالهية والتجليات
الواقعية بمنزلة النفوس الواقعة في نفس الخاتم فتم المقصود وهو القلب كاتم المقصود
من الخاتم وهو النفس وهذا بالنسبة الى الفيض الاقرب وانما بالنسبة الى الفيض البعيد
فالامر بالعكس لذلك قال وهذا اي اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر تجلي الحق
عكس ما تشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا اي ما اشار
اليه الطائفة ليس كذلك اي ليس مثل ما اشرنا اليه فان العبد يظهر الحق على قدر الصورة
التي يتجلى له اي للعبد فيها اي في تلك الصورة التي في سجع التجلي للتجلي له في هذا النسبة
الى الفيض المقدر فالمراد بقوله وهذا عكس ما تشير الى اخره اعلام منه باختصاص اظهار
هذا المعنى لنفسه رحمه فكان هذا القول متضمنا بالدعوى المتفرقة فان هذا المعنى
مع كونه واجب البيان كونه من اعظم مسائل الفقه وهي مسائل التجليات الالهية لم ينفرد

من احد غيره فاستحق برعوى التفرد لوارى هذا المعنى وهو العكس العين في الالهة تمام بلا
تفرقة مع انهم لم يبتوا ذلك وتخرج من المسئلة اي مسئلة تجلي الحق للقدان للتحليلين
تجلي غيب وتجلي شهادة فمن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب فيكون القلب
على قدر ذلك التجلي وهو التجلي الغيبي التجلي الذي لا يرى الغيب حقيقة فلا يزال هذا
التجلي عن الغيب اذ كان هذا التجلي من الاسم الباطن والفيض الاور الذي يكون للتجلي
على حسب التجلي وهو التجلي من الاسم الذاتي الغيبي القوي التي يستحقها بقوله عن نفسه
قوله هو ارحم الخ فاعل استحقها اي يستحق الخ تلك البرية عن ذاته فاذا استحق الخ
هذا التجلي لذاته فلا يزال هو الذي ذلك التجلي له اي الخ اذ ابد فلا يظن الخ هذا
التجلي للعبد بل يظن العبد الخ بصورة هذا التجلي فلم يرى العبد في التجلي الذي الغيبي
الذي بل يراه في التجلي الشهودي الذي يرتب على التجلي الاستعداد واليه اشار بقوله
فاذا احصل له اعني للقلب هذا الاستعداد الحاصل من التجلي الغيبي تجلي له اي تجلي الخ
للقلب على قدر ذلك الاستعداد التجلي الشهودي في الشهادة وهذا التجلي من الاسم
الظاهر والفيض القوي الذي يكون التجلي على حسب التجلي له وهو ما اشار اليه الطائفة
من ان الخ تجلي على قدر استعداد العبد فآه اي راي القلب الخ في صورة ذلك
التجلي فظهر للقلب بصورة اي بقدر صورة ما تجلي الخ له اي القلب في تلك الصورة
كما ذكرناه من الخ ثم تجلي للعباد في صورة اعتقاد بهم فاذا كان تجلي الخ على نوعين
فهو تعالى اعطاه اي القلب او العبد الاستعداد من التجلي الغيبي فيكون القلب مستعدا
بالتجلي الشهودي بقوله اي يدل قوله ثم اعطى كل شئ خلقا اشار الى اعطاء الاستعداد
ثم هو اشار الى التجلي الشهودي ثم رفع الحجاب بسبب التجلي الشهودي بسبب ذلك
عبد فآه اي العبد الخ في صورة معتقدة فهو الخ الخ له عين اعتقاده
اذ هو التجلي له بصورة اعتقاده فآه الا بها فاذا كان الخ عين اعتقاد العبد

فلا يشهد القلب في الحقيقة بعين البصيرة ولا يشهد العين الحسية ابر الالوهة
معتقدة في مرات الخ فلا يشهد الخ بل يشهد الخ الاعتقادي وهو صورة نفسه في
الحقيقة فالخ الذي في الاعتقاد اسم مفعول هو الذي وضع القلب صورة وهو الخ
الذي وضع القلب صورة هو الذي تجلي له اي القلب بحسب اعتقاده فيعرف اي
فيعرف القلب الخ كون التجلي على حسب ظنه كما قال انا عند ظن عبدي بي فاذا تجلي
على خلاف اعتقاده فلا يعرف بل ينكره فلا يرى العين عند التجلي في الاخرة الا الخ
الاعتقادي الخ الخ الثابت في اعتقاده لا غير ولا خفاة تنوع الاعتقادات
بحسب الاشخاص الانسانية ولا خفاة في تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من
الخ ومنهم من اطلقه فمن يدر اي من قبل الخ وحصر في صورة اعتقاده كما ان
العقول انكره اذا تجلي له في غير ما يقدره واقر به فيما يقدره اذا تجلي له فيما يقدره فهو
منكر في صورة غير صورة اعتقاده ومقر في صورة هي عين صورة اعتقاده ومن
اطلقه اي طلق الخ عن التقييد لم ينكره واقره في كل صورة يتحول اي تنوع تجلي
فيها كما في القلوب من العمل والعارفين ويعطى اي يعطى الخ من نفسي اي معند
نفسه قد راي غلبة صورة ما تجلي له فيها الى ما يتناهي فيعظم الخ في صور غير متناهية
ولا يحصر الكثرة في صورة غير صورة ويعرف في كل صورة ويعبد فيها فان صورة الخ
ما ليس لها نهاية حتى يقف التجلي له عندها اي عن تلك الصورة فلما ان التجلي
من الله ما له نهاية واكذلك العلم بالله ما ليس غاية في العارفين حتى يقف العارف
عنده اذ العلم يتبع التجلي بل قوله هو ضمير الشار العارف قوله في كل زمان يتعلل
بقوله يطلب الزيادة من كسبه العلم به رب زدني علما رب زدني علما رب زدني علما
فالامر الا لشيء لا يتناهي من الطرفين وهو التجلي من طرف الخ والعلم من طرف العارف
فلما انتم في مقام الكثرة والامر بالرجوع الى مقام الوحدة والامر بان قال هذا المذكور اذ انتم

الامر حق وخلق اي لا انظر تميزا زهما وجمع بين التشبيه والتنزيه فقد انشئت الحق
والخلق واذا انظر في قوله كنت رجلا الذي يسعى بها ويدع التي يبطش بها ولسانه الذي
يتكلم به الى غير ذلك من القوي ومجملها الذي اي المحل الذي هو الاعضاء لم يفرق بين
الحق والخلق فقلت الامر في الوجود حق كله هذا ان كان الوجود للحق والعبد امراته
او خلق كله هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرات كما ذكره التفصيل انما انما
الاعلى مقام الكل بقوله فهو حق بنسبة اي بوجه وخلق بنسبة فلا يوجب العارف بالنظر
الى احد مما عن الآخر بل يجمع بينهما بنظر واحد والعين القابلة لهذه الاعتبار الثلاثة
واحدة في ذاته لا يعتقد ويقول الاعتبار الكثرة فاذا كان العين وهي حقيقة
الوجود واحدة فعين صورة ما تجلي اي صورة التجلي عين صورة ما قبل ذلك التجلي
فهو اي الحق المتجلي بوجهه والتجلي له بوجه وانما اختلعت الاحكام في التجلي والتجلي فانظر
ما عجب الله من حيث هوية فانه واحد في حدة انه لا تعدد ولا كثرة فيه لا تغني عن
العالمين من هذا الوجه ومن حيث نسبتها الى العالم في حقايق اسمائه التي فانه متكرر
بهذا الوجه فلا ينافي وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثر بالاسماء فاذا كانت العين
واحدة في الامور المتكررة فمن ثمة اي في الوجود في العالم استغنى به لا وفي العقل
وما ثمة استغنى به لغير ذوي العقول وعين ثمة اي في ذوي العقول هو اي العين الذي
في ذوي العقول ثمة اي عين العين الذي في غير ذوي العقول معناه اخبر في العقل
وغير العقل اي شئيهما في الوجود والخالق العين الذي في العقل هو العاقل الذي
في غير العقل فليس في الوجود الا هو لا غير الذي ظهر في صورة العقل في مرتبة
هو الذي ظهر في صورة غير الاله في مرتبة اخرى فاذا كان كذلك فمن قدرة اي
التي تعظم العين الى الافراد المحصورة حقيقة الحق ذلك العين لا غير العالم يقتضي
فانما يشمل ومن قد خصه اي جعل خاصا تحت عام عمه اي عم ذلك العين

الذي جعله حاصلا اذ لما يقتضي العام ايضا لكونه من الامور المتضايقة التي لا تدرك
احدهما بدون الآخر فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العزم واخرى بصورة الحق
فالقماير عايد الى العين باعتبار الوجود او باعتبار الحق فما اي فليس عين سوى عين قوت
عينة ضلوة مع ان التور متضاد للظلمة اذ لا تضاد في الاشياء من حيث الوجود والحقيقة
فان التضاد يقتضي الغير ولا غير هذا الوجه فلا تضاد فمن يغفل عن هذا المقام مقام
الوحدة يحرق في نفسه اي في قلبه غمة بضم العين المعجزة اي الظلمة وهي حجاب الكثرة ولا يورق بالما
من ان العين واحدة في حدة ذاته وكثرة بالاسماء والصفات سوى عجزه كما في الذي لا يقع
بطوار العلم التي تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذي يحصل عن كشف الحق وهو حجاب
قلب كماله في القرآن للجبريات في ذلك كذكره لمن كان له قلب فان كلام الشيخ تحقيق معنى
في ذلك ايضا كذكره لمن كان له قلب وانما اختص بالذكر لمن كان له قلب لقلب اي لقلب
القلب في انواع الصور والصفات فيعلم ان الحق هو المتجلي في كل صورة ويعبر فيها في ذلك
الامر على ما هو عليه ولا يحصر في وصف دون وصف بل يعم جميع انواع الوصف كما هو الامر
في نفسه كذلك فالمراد بالذكر في مشاهدات العين الواحدة في صور كثر او الذكر كثرانية
من مشاهد الحق بسبب ظهور في هذه النشأة العنصرية فهذه المن المشاهدة لا يجمع
الا لمن له قلب ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل قد ينحصر الامر في تحت واحد
والحقيقة تايه الامر في نفس الامر فلا يعلم ذلك العقل الامر على ما هو عليه في نفسه فما هو
ليس القرآن ذكره لمن كان له عقل فان القرآن انزل البيان ما هو الامر عليه في نفسه والعقل
لا يوصل اليه بنظر الفكري ومنه اي لمن كان له عقل اصحاب الاعتقادات الجزئية الذين يكفر
بعضهم بعضا وبلعن بعضهم بعضا المحصر الحق في صورة اعتقادهم وفيهم عن غير
من الاعتقادات بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احدا الا بلسان الشريعة لا بلسان
الحقيقة فلا منازعة عند اصحاب القلوب في شئ وانما النزاع والمخالفة بين اصحاب الاعتقاد

فألم من نصرة إجلال الاعتقادات عن عجز نصرته من آلهم فإن آله المعتد
ما ليس له حكم في آله المعتد الآخر حتى نصر عبيد المعتد له فإن التصرف في المكاره
له عن يد المعتد الآخر إذ لم يكن لآله المعتد حكم في آله المعتد الآخر لم يكن له حكم في معتد
الآله فلم يكن لآله المعتد نصر لمعتد فلا يفيد طلب النصرة من الله عند المكاره لأن
منه عن ذلك الاعتقاد فهو ليس بطالب النصرة عن الحق بل عما طاب تصور اعتقاده فلما نزل
أصلا فلا يرفع النصرة عن غيره ولا ينصر فصاحب الاعتقاد يذب أي يدفع عنه أي
الذي اعتقد في آله أي اعتقد أن ذلك الأمر يرفع عنه ما يخالفه في اعتقاده كما هي الظاهر
فإن بعضهم يدفع عن الآله الذي في اعتقاده ما أثبت له البعض مما يخالف اعتقاده
وينصر وذلك الذي في اعتقاده لا ينصر فكان صاحب الاعتقاد الها لا لهم ولا ينصر
بذلك وهذا الاعتقاد أي اعتقاد أصحاب العقول من أهل الشرع مقبول عند الله لا يتبادر
الشرع واستفادتهم هذا الاعتقاد منه لأنه ليس في وسع كل أحد أن يشاهد الحق على تلك
حتى تكلف بهذا الاعتقاد لا يكلف نفسه الأوسعها والملا بايراد هذا الكلام بيان
الناس في العلم بالله لا تتبع اعتقاد أرباب العقول من أهل الشرع ولهذا لا أجل
أن آله المعتد لا ينصر عند التجايز لا يكون له أي لآله المعتد أثر في اعتقاد المانع له
ولا المنازع ما له نصرة من آله الذي في اعتقاده فآله من ناصرين من آلهم الذي في
اعتقادهم عند ما به المكاره وأما آلهم في نفس الأمر وهو لا له الحقيقي لا الاعتقادي فهو
ينصرهم ويرفع عنهم المكاره فنقول الحق النصرة عن آله الاعتقادات على أفراد كل معتد
على حدة بقوله فآلهم من ناصرين أي لا ينصر له كل واحد من المعتدون لمعتد به ولا
أن كل واحد من المعتدون ينصر له وهذا لا يثبت وإن كانت في حق الكفار لكنها إشارة
إلى أحوال أصحاب الاعتقادات يعني كما أن الكفار لا ينصر لهم آلهم الذي في اعتقادهم
في رفع العذاب عنهم في الآخرة كذلك آله المعتد لا ينصر في الدنيا في دفع المكاره عنه

والمصور

والمصور الثابت بالنقل الألهي وهو أن تنصره المجموع أي الخلق للمجعية الإسمائية لا المنفردة
والناظر الثابت بالنقل وهو ينصر كمعتد المجموع أي تلك الحضرة يعني أن تنصر الله في مظهر
ينصر كمعتد في مظهر هذه الحضرة الجامعة ناصرة منصور في المظاهر وهو رب الأرباب
أصحاب العقول فنقول الحق النصرة عن أرباب النعمة التي في اعتقادات أصحاب العقول
النصرة للاسم الجامع الاسم الله الذي في قلوب العارفين كما قال ما وسعني أرضي ولا سمائي
ووسعني قلب عبدي المؤمن فقولنا أهل الحق لا ينصرون كمن ينصرون ما في اعتقادهم
عن ذلك على أكمل ولا يأتون ما لم ينصرون من النصرة وهم لا يشعرون بذلك فالحق عند
العارف هو المعروف الذي لا ينكره أهل المعروف في الدنيا فهم الذين عرفوا الحق في الدنيا
في صور تجلياته من أهل المعروف في الآخرة إذا تحول في الصور عند الحق فلا ينكره فيها فلما
أي ولا جل كون أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة قال إن في ذلك لذكر لمن كان
قلب فان من لم يكن أهل المعروف بخلاف أهل العقل فإنه لا يتقلب في الصور فلم يعلم تنقيب الحق
في الصور فينقل الحق إذا تجلى فظهره على خلاف اعتقاده فعلم القلب تنقيب الحق في الصور
بتقليبه أي بتقليبه نفسه في الأشكال فمن نفسه في نفسه أي من علم تنقيب نفسه في الصور عرف
تنقيب الحق في الصور فلما أتم الكلام في هذا المقام في مراتب الكثرة شرع في الوجود بقوله
ولست نفسه بغيري وليست نفس العارف مغايرة لهويته التي من حيث الوجود والاحدية
ولا شيء من أكون أي من الوجود أيضا فما هو كاي ويكون بغير لهويته التي بل هو الوجود
عين الهويته الإلهية فهو أي الحق العارف والعالم والمقرب هذه الصورة أي في صورة زيد
أو عمرو مثلا وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو الذكر في هذه الصورة الأخرى يعني كل ما ظهر
في مراتب التعيين مستند إلى الحق من حيث الحقيقة لأنه موجد الأشياء كلها من الذوات
والصفات والأفعال وأما من حيث التغير فالأفعال مستند إلى من ظهر عنه
فالعالم في صورة الزبديته هو الحق من حيث الحقيقة لأنه خالق زيد مع جميع أوصافه

وانعاده من حيث التبعين العالم هو زيد الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث حقيقة
الوجود وغيره من حيث التبعين للشخص كزيد يدعوه فزيد ليس يدعوه فان ظهر بصورة
الزيدية هو الذي ظهر بصورة العروبة فزيد يدعوه بهذا الوجه وليس يدعوه بالتبعين هكذا انبتك
مع الحق وما ميزك عن الحق الا امكانك وما ميز الحق عندك الا وجوب الذات وما سائر
الحقائق الكلية كالعلم والدين والقدر وغير ذلك فانها تقتضي التبعين بحقيقة على الواجب
والمكن فلا يتصور تميز الشيء بالنسبة اليها على ما هو شأن الامور الكلية فكل شيء واحد
بحسب الامور الكلية وهذا في تقليب الحق في الصور المتنوعة غير التجليات حظ اي نصيب
من عرف الحق من التجليات والشهود قوله في غير المعنى يتعلق بعرف الحق في غير المعنى من شأن
تقليبات نفسه في الصور لا حظ من عرف الحق بنظر العقلي فهو اي الحظ المذكور المراد من قوله
لم يكن كان له قلب يتوحد في تقليب الحق في الصور او في تقليب نفسه في الصور فالحظ
من قوله لم يكن كان له قلب الانبياء والمرسل عليهم السلام والاولياء وبهم اهل القلوب هذا
هو اهل الایما الذي يخلصون من قيد التقليد والوادة درجة التبعين في الایما وبهم المستعمل
لحقيقة عند الصوفية واما اهل الایما وهم المفلحة الذين قلدهم الانبياء والمرسل عليهم السلام
فيما احبوا به عن الحق وقوله لا من قلدهم انما افكار تويج للفلاسفة ومن قارهم فامراد
بالتحقيق الافكار والفلاسفة وقوله ولا من قلدهم المناوئين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم
العقلية في نفي المعزلة ومن تابعهم حيث لم يعد بهم من اهل الایما ولا فرق بين ما ورك
التصور وسائر غيره في ان ليس من اهل الایما هذا اذا عارض التصور الادلة العقلية واما
اذا عارض التصور التوحيدي الشرعي واجب تعريفه للاحكام الشرعية فتاويل اهل السنة
بعض الاحكام على مقتضى الشرع وتاويل المعزلة على مقتضى العقل فما قلدهم الانبياء والمرسل
الا اهل السنة قوله في هؤلاء الذين قلدهم والمرسل في جواب مقام المرادون بقوله والحق
السمع والقاد السمع القبول كما وردت الاخبار الالهية على السنة الانبياء عليهم السلام

من غلبات الى الادلة العقلية وهو معنى هذا الذي في السمع للاخبارات الالهية شهيد
اي شاهد وهو مؤمن بتقليب الحق في الصور بسبب القامحة للاخبارات الالهية لا عارف
من تقليب نفسه في الصور بتقليب الحق في الصور وهو الذي يستعمل اهل السنة مؤمنان لم يكن ممن
كان له قلب او ممن في السمع فليس مؤمن عن اهل السنة فاما صاحب القلب ايمان عيني وایمان
صاحب السمع ايمان بالغيب المطلق بما هو الامر عليه في نفسه قال على رضي الله عنه لو كشف
غطائي ما اردت بقينا مع انه مكشوف الغطاء لكن مراده اخبار عن هذا المقام فمن نفق
عن اهل السنة فمن تفرق عن اهل السنة ولجأه فليس مؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه
الاية بل انفسهم من قوله اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا الله الحق بقوله او الذي السمع وهو
على حضرة الخيال هي قوة من قوى الانسانية التي تظهر فيها الصور الخيالية وعلى المتصورات فان
القاد السمع يدرك على استعمال حضرة الخيال في هذا النسبة من لستار استعمال القوة الخيالية وهي
عن استعمال القوة المفكرة فان من استعمال القوة الفكرية ينسدر عليه باب الكشف لئلا يقع
اهل السنة عن الطالب الاشغال بطوار اهل العلوم التي تحصل عن استعمال القوة الفكرية اي
النظرية وجعل شغلا بذكر تسكين المفكر عن حركاتها وهو اي معنا قوله او الذي السمع
وتحقيقه معنا قوله في الاصل ان تعبد الله كما نراه وقال في حديث اخر ولست في قلة
المصلي الذي يصلي كما نراه فلذلك اي فلكون الحق في قلة ذلك للصلي هو اي للصلي الذي
يصلي بالحضور شهيد الحق فمن لم يصلي لله كما نراه فهو ليس بمصلي فليس شهيد الحق لذلك
قالوا الاصلوة الابا الحضور ومن قلده صاحب نظر فكري وتقدري اي بالنظر الفكري في محصل
المجولات وقد ادرج في هذا القسم للمعزلة ومن قلدهم فان المعزلة من قلدهم والفلا
في التمسك في تاويلات بعض الاخبارات الالهية فليس هو الذي في السمع فان هذا
الذي في السمع لا بد ان يكون شهيدا لما ذكرناه من تقليب الحق في الصور وهذا الذي
تقديره نظر الفكري لم يكن شهيدا لما ذكرناه ومن لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذا الية

فهؤلاء اي الذين قلدهم صاحب العقل هم الذين قال الله فيهم اذنبوا الذين اتبعوا الذين
اتبعوا والرسول لا يتبرؤن عن اتباعهم الذين اتبعوا يعني ان المتبعين لما للرسول
واما الحق النظر اما الرسول فهو لا يتبرؤن عن اتباعهم لا يشفون عصاتهم فلا يقع هذا
النقص في حقهم فيستعين الآية لا يصح بالنظر وتحصرهم فاصح النظر فلا سفة وامثالهم لظهور
سود حالهم في الاخرة تبرؤا عن مقلديهم ولما كان هذه المسئلة من اعظم مسائل العلوم
الادبية واركازها واهم علمها وهي لطالبين بتحقيقه قال الحق يا ولي اي صاحبني ما ذكرته
لك في الحكمة القلبية واما اختصاصها اي اختصاص الحكمة القلبية بشعبيها لا بالشعب
اي شعبيها اي شعب القلبية لا يتخصر لان كل اعتقاد شعبي من القلب فهو شعبي وكل ما
اعني الاعتقادات تفسير للضمير فاذا انكشف الغطاء اي اذا ارتفع الحجب عن الابصار يوم
القيمة انكشف لكل احد بحسب معتقده والمراد بالمعتقد للمعتقد بوحدة الحق دون
المشرك ليس في شيء من الاعتقاد فيخلق اصلا بل يحدث الاعتقاد عند المعانيه وقد
انكشف الغطاء بخلاف معتقده في الحكم فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد في الحق حكما وبعضهم
يعتقد بخلاف ذلك الحكم وهو انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد معنا قوله وبراي
ظهور اي لاهل الاعتقاد من الله ما لم يكونوا يحسبون اي لم يعتقدوا وحصول هذا
النقص من الله لهم بل يعتقدون خلافا فاكثرا في اكثر احوالا الاعتقاد حاصلة
في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوز الوعيد في العاصي اذ مات على غير توبة فاذا ما
ذلك المعتزلي بغير توبة وكان مرجوما عند الله قد سبقته عناية بانه لا يعاقب
وجه الله غفورا رجا فبذلك الحكم من الله ما لم يكن يحسب ففقد انكشاف الغطاء بخلاف
معتقد في الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد في الحكم واما اختلاف الاعتقاد
في الامور فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا كتابة على الهوي
فاذا انكشف الغطاء اي صورة معتقده في حق نفسه فاعتقد في الدنيا على انه

حق وانحلت العقدة وهي عقدة الاعتقاد وهي تلج على القلب المانع من الانكشاف في الانكشاف
نزول العقدة عاد اى جرح علم بالاعتقاد علما بالمشاهدة فلم يبد لهم من الله ما لم يكونوا
يحسبون بل كما بد لهم من الله من هوية الحق في الصور فهو ما يحسبونه منه فيعتقدونه
قبل كشف الغطاء فها هو الله بقوله وبرايهم من الله ما لم يكونوا يحسبون فكان بصرهم
يرفع كدلة النظر فشاهد الحق بالمعانيه على وفق اعتقادهم في الدنيا وهو الذي قلدهم والرسول
ويؤمنون بتجليات الحق في الصور فلا يظهر لهم على خلاف اعتقادهم لان الحق هو الذي اعترف
لعدم تقيدهم الحق في اعتقادهم في صورة وهم الذين قالوا في حقهم اني التبع وهو
ونرجوا ان مصدر الآية في هذه الامه اهل السنة والجماعة دون غيره من الزرق فان اعتقاد
اهل السنة تقيدهم تجلي الحق بعمر نعيم تجلي الحق في جميع الصور الاعتقادية فلا يخطئ في اعتقادهم
فلا يكفر احد الا حصرا الحق في الصورة الناصلة في اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة وغيرهم
فانهم يبدلون الحق في اعتقادهم في صورة مخصوصة ونفوا غيرها عن الحق قوله وبعد احتداد
البصر وبعد ظهور الحق للعباد بظهور النام لا يرجح كليل النظر اى لا يحصل الخفاء التام
مره لقول اهل التناسخ فانهم ذهبوا الى ان العبد بعد الموت باق في الدنيا مره فينظر
عن الحق بعد احتداده لو فوج الحق في الخفاء التام فهو قائم فالو بالتناسخ في حق الحق
لنعم انهم ياتي لتكميل الناقصين وتتم في حق جميع افراد الانسانية وكلها مردود فيبدل
الحق لبعض العبد باختلاف تجلي في الصور عند الرؤية في يوم القيمة كما جاء في حديث الخول
خلاف معتقده اي يظهر له الحق على خلاف اعتقاده لانه لا ينكر التجلي فيصدق عليه في الله
فبرايهم من الله في هويته ما لم يكونوا يحسبون فيها اي في الدنيا قبل كشف الغطاء فقد يفهم ما ذكره
ان هذه الآية لا يصدق على اهل السنة فانهم وان اتبعوا الحق الصفات الثبوتية والسلبية في
اعتقادهم لکنهم لم يحصروا الحق بهذا الاعتقاد بل فالو بعد تقيدهم الحق بهذا الاعتقاد الحق منذ
عن تصورات اذ ما تناو تصديقات فلو بنا فهذا صورة التعميم فيم اعتقادهم في الدنيا

جميع الصور البليات وان لم يشعر بذلك فلا يصدق عليهم في الهوية فبذلك لم يثبت ما لم يكونوا يحسبون بخلاف المعزلة وغيره من الفرق فانه لا يصدق هوية التي في اعتقادهم يصدق عليهم في الهوية فبذلك لم يثبت ما لم يكونوا يحسبون فظهر من هذا الكلام ترقى العباد بالموت مؤمنا كان او غير مؤمن لكنه لا ينفج ترقى من لا ينفذ الانبياء ويدل على ذلك كلامه السابق على الترقى قوله وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف والافكار في كتاب البليات لنا عند ذكرنا بعض من اجتماعه من الطائفة في الكشف وحوكا بر الاولياء كالخبيد والتبلي واليزيد وغيرهم وما الى ذلك فنداهم في هذه المسئلة ما اي من الذي لم يكن عندهم فقد استفادوا هذه المسئلة من الشيخ بعد الموت فيحصل الترقى في العلم بالله بعد الموت ومن اعجب الامور انه اي الذي ثابت في الترقى دايما من ابتداء سيرة الى النهاية بحسب العوالم باي تبارك كل يوم هو في شأن في ترقى الانسان من شأن الى شأن اخر ولا يشعر بذلك الترقى للطائفة للحجاب ورقته فان الترقى بحسب لطيف ودقيق لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد ولا يشعر بتساقط الصور مثل قوله واولوايه متشابه في حق اهل الجنة فان عدم تميز هيريس الائمة لا بانها متشابهة في الصور فلذلك قلنا عند البيان هذا الذي رزقنا من قبل وليس هو تميز شأن اسم ليس الواحد مفسر له غير الآخر خبر اي وليس ذلك المشابه الواحد عين المشابه الاخر فان التميز بين عذر المعارف من حيث انها شيهان قوله غير ان خبر ان قوله فان وشيهان خبر ان في قوله انما وحيث التحقيق يرى الكثرة اي قبل ظهورها حال كونها في قوة الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية كالحق والعليم والقادر فان مدلول الحق من الحيوة والعليم من كمال العلم والقادر من كمال القدرة وهو حقائق اسمائية مختلفة وان اختلفت حقايقها وكثرت انما هي تلك الحقايق المتكثرة بين واحد بحسب الوجود الخارجي وهي الذات الواحدة بالوجود فانه اي مدلول الاسماء كيقين معقولة اي يكون بالقوة في دين اي في حقيقة الواحد الواجب الوجود للشيء فكون هذه الكثرة المعقولة في القلبي اي في الظهور كثر مشهورة في غير واحد معقولة فستد الهوية

الالهية بعد القلبي بصر الاكون فكانت معقولة بعد ان كانت مشهورة كان التواء مشهورة والشيخ معقول فيها قبل ظهور وبعد الظهور التواء معقولة فيه والشيخ مشهور ولنفسهم تارة اهل الكشف في العلم بالله لاهل النظر شبه هذه المسئلة الى مسئلة معلومة المسئلة عندهم حتى يعلم اعلو درجتهم في العلم ورجعوا عن طريقهم طريق النظر الى طريق الكشف فقال كما ان الربوبية تؤخذ في حد كل صورة وهي اي الربوبية المأخوذة مع الكثرة وهي الربوبية الجزئية في الحقيقة الى جوهر واحد كلي وهو هيولها الكلية فمن عرف نفسه بهذا المعرفة اي من ان نفسه هي حقيقة الحق ظهرت بهذا الصورة وهي حق ما خوذ في حقه فقد عرف ربه ولا نقاله من المقيد الى المطلق وهو رب الارباب كلها بمنزلة الهيول الكلية فمن عرف نفسه بهذه المعرفة كما هو اهل النظر لم يعرف ربه فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة فانه الحق على من ربه اي على صفته الكاملة خلفه اي الانسان بل هو اي الانسان عين هوية حقيقة فثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه وانما اي ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق ما عثر اي ما اطلع احد من العلماء والحكام على معرفة النفس وحقيقتها الا الاكثيون من الرسل والاكار من الصوفية وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحي عن كشف الهول عن نظر فكري ولما اصحح النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في معرفة النفس وما هيته فاما من من عنى فليس احد منهم اطلع على حقيقة ما ولا يعطيه اي ولا يعطي معرفة النفس لاحد النظر الفكري ابدا فمن طلب العلم بها اي بما هيته النفس من طريق النظر الفكري فقد استسلم اي طلب حصول بيان ذا ودره ونفخ في غير ما يوقد به النار وبما خرب مثل يستعمل في طلب حصول الامر من غير طريقه لاجرم انهم اي الذين طلب معرفة النفس من طريق النظر كانوا من الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا فهم يحسبون اي يظنون بانهم يحسبون صنعا اي يفعلون فعلا حسنا في طلب الامر من غير طريقه فاعلم بتحقيقه اي فما وصل حقيقة ذلك الامر وهذا كله اظهرها لمريته اهل النظر في العلم ولما فرغ

هذا الربوبية المأخوذة مع الكثرة

في معرفة النفس

عن بيان تقلباتها قلب وأحواله شرع في تبدلات العالم لكن من غمان التقلب وقال فما
أحسن ما قال الله في حق العالم وتبدله مع الانقراض خلق جديد في عين واحدة فقال
في حق ثابتة بل في حق أكثر العالم بفتح اللام بلهم في ليس من خلوة جديرة فلا يكون تجدداً
مع الانقراض وهو للجوهر بنشابه الصور عليهم كمن وعزت عليه أي على خبره الخلق أو على
تبدل العالم الأشاعرة في بعض الوجوه أن وهي الأعراض فأنهم قالوا للعرض لا يبقى زمانين
وعزت عليه أي على تبدل الحسابية وهو التسوية في العالم كله وجعلهم أي جعل الأشياء
من التجهيل أهل النظر يجمعهم مع أنهم علموا في ذلك على ما هو عليه في نفسه ولكن أخطأ
الفيضان أما خطأ الحسابية فيكون ما غرضنا مع قوله في التبدل في العالم بلسان على أنه
غير الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد ذلك الجوهر المعقول في الخارج إلا بها
أي الابلات الصورة كما لا تعقل تلك الصورة إلا به أي بالجوه فلو قالوا بذلك أي واحدة
غير الجوهر فإزوايد جزئية التحقيق في الأمر فأنهم كانوا من العارفين الأمر على ما هو عليه
وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض أي العالم كله عبارة عن أعراض مجمعة
في جوهر واحد قائمه به فهو تبدل في كل زمان إذا العرض لا يبقى زمانين فخطأ الحسابية
في واحد الأشاعرة في الأمرين ويظهر ذلك أي أن العالم كله أعراض ويظهر فطاه
الأشاعرة في الحدود للأشياء فأنهم إذا أخذوا الشيء شيئاً في حدهم تلك الأعراض شيئاً
أن هذه الأعراض المذكورة في حده أي في حد ذلك الشيء للحدود غير هذا الجوهر الذي
ظهر فيه الأعراض وحقيقته فوله القائم بنفسه منفرد الجوهر ومن حيث هو عرض أي القائم
من حيث هو عرض إذا العرض غير ذلك الجوهر لا يقوم ذلك الجوهر بزمانه فقد جاء في
ما لا يقوم بنفسه وهي الأعراض من يقوم بنفسه الذي هو الجوهر والتجدي في حد الجوهر
القائم بنفسه الذات أي التجديز لما هيته الجوهر فأنهم حدوا حد الجوهر بانه هو التجديز
القابل للأبعاد وهي الأعراض وقوله أي في الجوهر للأعراض حده ذاتي ولا سلك

القبول عرضاً لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه وهو في القابل ذاتاً للجوهر
والتجدي عرض ولا يكون إلا في متخير فلا يقوم بنفسه وليس التجديز والقبول بامرنا
على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهو منه فقد صار ما لا يبقى
زمانين يبقى زمانين وأزمنة وعاد ما لا يقوم بنفسه يقوم بنفسه فكان أحدهما عين
الأخر فالعالم كله عرض تبدل في كل آن ولا يشعرون أي الأشاعرة أو الجوين لما هم عليه
من اللطاف وهو المناقضة والمخالفة بما ذهبوا إليه فأنهم قالوا العالم إما قائم بنفسه أي غير
قائم بنفسه الأول الجوهر والثاني العرض ثم قالوا بتبدل العرض لا الجوهر وعرفوا الجوهر
بالعرض فكان الجوهر غير العرض لا اتحاد الحد والحدود فقد زعمهم بمقتضى حدودهم بأن
العالم كله عرض قائم بزمانه تبدل في كل آن كذا لا يشعرون لما زعمهم من الحدود ثم
حدودهم وهو لا أي طائفة الجوين هم في ليس من خلق جديد ولا يشعرون بأن تجديزهم
في كل آن خلقاً جديداً وأما أهل الكشف فأنهم يرون أي شاهدون أن الشيء يتجلى في كل نفس
ولا يكتم التجلي لحصول الفناء والبقاء في كل آن فينا في التكرار ويرون أيضاً شهوداً
أن كل تجلي يعطى خلقاً جديداً ويذهب بخلق قديماً أي ذهاباً للخلق السابق الفناء
عند التجلي اللاحق لكن لما كان التجلي الثاني من جنس الأول البتس الأمر على الجوين ولا
يشعرون التجدد والبقاء لما يعطيه التجلي الآخر وهو التجلي للوجب البقاء بالخلق الجديد
فأنهم قالوا الأمر ما نقول دون غير **أنه في ذاته** ولما التجلي لوطم إلى الله
لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو أن في البر قوة أو أي إلى ركن شديد نسب الحكمة الملكية
في كلمته المملوك بفتح الميم وسكون اللام الشدة والملكية الشدة يقال ملك العبد إذا شدة
عجبه قال فيسبى لا يطير يصق طعنة بشدة ضرب العروق بالدمج ملكته ما كفى فأنهم
فقها أي فاسد فتنق الطعنة حتى يرى قائم من دونها ما وراءها أي يرى القائم ما وراء
الطعنة من جانب آخر أي شدة بها كفى يعني الطعنة فهو الملك المذكور مستفاد عن قول الله

عن لسان لوطم وهو اي قول الله ان لم يكن لوطم لم يكن شريك في
 قتلهم انه كان مع الله من كونه شريكاً فكان غالباً على اعدائه مع نصرته من ركن شريك
 فكان له ابوطالب كمناسيد لوطم مبداء القليلة خبر بالركن الذي يتعلق
 بقصد ولنا دعة عطف على الاقضية قوله ان لم يكن لوطم لم يكن لوطم من كونه شريكاً
 خاصة اي القوة الروحية المؤثرة في النفوس لا القوة الجسمية فان القوة الروحية
 اقوى تأثيراً من القوة الجسمية فطلب لوطم من كونه شريكاً من قوة القوة الروحية
 وهي الهممة هنا من البشر خاصة وهي قوة الانبياء والاولياء لا همة عامة في جميع البشر فقال
 رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك الوقت يعني من الزمان الذي قال فيه لوطم اوى
 الى ركن شريك ما بعثني بعد ذلك الا في منعة من قومه ممنعون شرا لورق من الحديث
 هكذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله ابي لوطم انه كان باوي الى ركن شريك من ذلك الوقت
 ما بعثني بعد ذلك الا في منعة قومه فكان بحميه قبيلة اي يحفظونه ويمنعون عن ضرره
 كما طالب مع رسول الله فنزل لوطم في كرمه قوة يعني انما قال لوطم هذا القول لكونه سميعاً
 يقول الله الذي خلقكم من ضعف بالاصالة فالضعف منشاء ومبداء للخلق ثم جعل من
 ضعف قوة فخره القوة على الضعف الاصل بالجعل اي بالخلق الجدير بقوته عزيمته ثم جعل
 من بعد قوة ضعفا وشية فالجعل يتعلق بالشية لكونها امر وجودياً عرضياً كالقوة والوجد
 الحق سبحانه بالخلق الجدير واما الضعف فهو رجوع الى اصل خلقه وهو قوله خلقكم من ضعف
 وهو رد القوة فلا يتعلق بالجعل فان قلت فكيف يقع هذا التحيز فان قوله ثم جعل من بعد
 قوة ضعفا وشية ظاهر في تعلق الجعل بما قلنا صدقتم في قولكم هذا لكنه لما كان الشيب
 خلقه عارضة للانسان اعتبر للمرتبط بالجعل الية بمعنى اليجاد ولما كان الضعف وصفاً اصلياً
 اعتبر تعلق الجعل الية بمعنى الرد الى الصلة لذلك قال فرد اي رد الله ثم الانسان لما اصاب
 ما خلقه منه وهو الضعف والشية سبب موجب لرد الشيء الى اصله وهو الضعف واورد

دليل على ان الضعف بعد القوة رد على اصله لا يتعلق بالجعل قوله تعالى فقال كما قال ومنكم من رد
 الى ارض البحر لكي لا يعلم من بعد علم شيئاً وركز في هذه الآية انه رد الحق للانسان الى الضعف
 الاول فلا يتعلق بالجعل الى الضعف فان الرد رجوع الى الاصل فبما في تعلق الجعل الية فاذا رد
 الانسان بالشيب من الضعف الاول حكم الشيب حكم الضعف في الضعف لذلك فاستحب
 الشيب حركة الطفل وما بعثني الاربعة وهو اخذ زمان في النقص والضعف
 فلهذا اي فلا جعل ادراك لوطم معنى قول الله ان لم يكن لوطم لم يكن لوطم في كرمه قوة مع كون
 ذلك اي مع وجود القوة الجسمية بطلبه مؤثرة فظهر ان ما طلب لوطم ليست بقوة جسمانية
 فان قلت وما يمنع من الهممة المؤثرة وهي موجبة في الشاكنة تصرفها في بعض الاشياء
 من البناء والرسول والى ما اي بالهممة المؤثرة قلنا صدق ولكن تفصلنا عن الضعف
 علم اخر لان المعرفة لا تترك الهممة تصرفاً فكما علمت معرفة اي معرفة الشخص نفساً بالهممة
 كوجوب الرجل الواحد لتحقيقه لتحقيق العارف بمقام العبودية ونظره الى اصل خلقه الطبيعي
 الذي هو الضعف وهذه المعرفة والنظر الى الصلة تمنع لوطم عن التصرف بالهممة مع وجود الهممة
 فيه والوجه الاخر ادعية التصرف والتصرف فيه فلا يبرح من اطلع هذا المقام على من يرسل همته
 فيمنعه عن التصرف ذلك العلم فعلم من ذلك ان المعرفة تمنع العارف عن التصرف وان
 من تصرف من الانبياء والاولياء انما هو بامر الله وفي هذا المشهور وفي مقام شهود
 الاحدية يرى المشاهدين المنازع كدول الانبياء والاولياء ما عدل عن حقيقة التي هي
 المنازع عليها اي على تلك الحقيقة في حال ثبوت عينه وحال عدمه فما ظهر في الوجود الاماكن
 كد في حال عدمه في الثبوت فانعدى حقيقة ولا اصل بطريقه كما ان الانبياء والاولياء
 ما عدلوا عن حقايقهم التي هم عليها في حال ثبوت اعيانهم من الطاعة لاهمته كذلك المنازع
 لهم ما عدل عن حقيقة التي هو عليها من المحافة لهم كل ذلك بقدر الله وانه فائمه
 احد عدى حقيقة واصل طريقه فلا نزاع في الحقيقة فتسمية ذلك نزاعاً مطلقاً وانما قلنا

وذلك اي في بعض المعاني لا يترك الهممة

مطلقا فان اهل السنة نزعوا بحسب الامر التلخيص ولا يستمي نزعوا بحسب الامر الادنى ولما
 اهل الحجاز يستون نزعوا مطلقا انما هو عايد الى التسمية باعتبار النزاع امر عرضي لا يوجب
 الذي على عين الناس المانع للاصلاح على سائر القدر فانهم لعدم وقوفهم بسائر القدر يزعمون
 ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل فيما جاؤا به وما يعلمون ان كلامهم موافق
 لطريقه التي غشت لهم في الازل من عند الله بحسب اقتضاء عجزهم الثانية في العلم لذلك يستون
 عدم اتباع الكفار نزعوا ومخالفة مطلقا ولو علموا ما علم اهل الكشف كانوا يستون نزعوا
 مطلقا بل يستون نزعوا من وجه واتباعا من وجه كما قال الله فيهم اي في حق اهل الحجاز
 ولكن اكثر الناس لا يعلمون سائر القدر يعلمون ظاهرا من لحيون الدنيا اي مظهر في نشأتهم
 وهم الذين فلوهم في غلاف وهو اي الغافل من باب المقلوب فانه اي الغافل اخوذ
 من قوله فلوهم غلاف اي في غلاف في قلب اللام والغاء بالقلب المتكافى فكان اصل الغافلون
 غالفون اي غالفون في غلاف الحجاب وهو اي الغلاف الكلي الذي يستون اي يستون القلب
 عن مدارك الامر على ما هو عليه وهذا الكلي هو الذي ذكره في قوله انا جعلنا في قلوبهم
 اكثانا يفهمون وفيه انهم وفرا هذا اي التحقيق بمقام العبودية والنظر الى اصل المنة
 والافتلاء على احدى المتقرف والمتقرف فيه واما ما يمنع العارف من التقرف بالهنة
 في العالم ويدركه ما قال الشيخ ابو عبد الله بن قابر الشيخ ابو السعد بن السبل لا
 تقرف فقال ابو السعد تركت التقرف في كماله ما يشاء ويريد قوله امر فاختاره وكيله
 فالويل هو المتقرف فاختاره ابو السعد والتقرف في كماله لا سيما وقد سمع ابو السعد
 ان كسبه يقول والتقرف انما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعد والعارفون بالعالم
 الشهور في ان الامر الذي يريد ليس له وانه مستخلف فيه اي في ذلك الامر واذا الضمير
 باعتبار النظر اذ اللام في العارفون للاستغراق في فعله من واحد من العارفين ثم قال
 اي ابني السعد لاني هذا الامر استخلف فيه وممكن اياه اجعلني في تحذيره وكيله

في قوله تعالى ولا يستمي نزعوا بحسب الامر الادنى ولما
 اهل الحجاز يستون نزعوا مطلقا انما هو عايد الى التسمية باعتبار النزاع امر عرضي لا يوجب
 الذي على عين الناس المانع للاصلاح على سائر القدر فانهم لعدم وقوفهم بسائر القدر يزعمون
 ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل فيما جاؤا به وما يعلمون ان كلامهم موافق
 لطريقه التي غشت لهم في الازل من عند الله بحسب اقتضاء عجزهم الثانية في العلم لذلك يستون
 عدم اتباع الكفار نزعوا ومخالفة مطلقا ولو علموا ما علم اهل الكشف كانوا يستون نزعوا
 مطلقا بل يستون نزعوا من وجه واتباعا من وجه كما قال الله فيهم اي في حق اهل الحجاز
 ولكن اكثر الناس لا يعلمون سائر القدر يعلمون ظاهرا من لحيون الدنيا اي مظهر في نشأتهم
 وهم الذين فلوهم في غلاف وهو اي الغافل من باب المقلوب فانه اي الغافل اخوذ
 من قوله فلوهم غلاف اي في غلاف في قلب اللام والغاء بالقلب المتكافى فكان اصل الغافلون
 غالفون اي غالفون في غلاف الحجاب وهو اي الغلاف الكلي الذي يستون اي يستون القلب
 عن مدارك الامر على ما هو عليه وهذا الكلي هو الذي ذكره في قوله انا جعلنا في قلوبهم
 اكثانا يفهمون وفيه انهم وفرا هذا اي التحقيق بمقام العبودية والنظر الى اصل المنة
 والافتلاء على احدى المتقرف والمتقرف فيه واما ما يمنع العارف من التقرف بالهنة
 في العالم ويدركه ما قال الشيخ ابو عبد الله بن قابر الشيخ ابو السعد بن السبل لا
 تقرف فقال ابو السعد تركت التقرف في كماله ما يشاء ويريد قوله امر فاختاره وكيله
 فالويل هو المتقرف فاختاره ابو السعد والتقرف في كماله لا سيما وقد سمع ابو السعد
 ان كسبه يقول والتقرف انما جعلكم مستخلفين فيه فعلم ابو السعد والعارفون بالعالم
 الشهور في ان الامر الذي يريد ليس له وانه مستخلف فيه اي في ذلك الامر واذا الضمير
 باعتبار النظر اذ اللام في العارفون للاستغراق في فعله من واحد من العارفين ثم قال
 اي ابني السعد لاني هذا الامر استخلف فيه وممكن اياه اجعلني في تحذيره وكيله

نقد تجلي لئلا يبي السعد في هذه الآية فامثل ابوالسعد امر الله فاختاره وكيله
 يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر منه يتصرف بها والهمة والكلمة لا تفعل الا بالجمعة التي لا تمنع لصاحبها
 الى غير ما جتمع عليه وهذا المعرفة تقربا في فرق صاحبها عن هذه الجمعة فيظهر العارف التام
 المعرفة بغاية العجز والضعف فان بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق فل للشيخ ابي مدين السلام
 عليه يا ابا مدين لم لا يعناص علينا شي اذا اردنا حصوله يحصل بتصرفنا ويدل لنا ولا
 ينازعنا وانت تعناص عليك الاشياء اي لا يتبع على مرادك يعني نحن نتصرف وانت
 لا تتصرف والحال نحن نرغب في مقامك وانت لا ترغب في مقامنا وكذلك كان ابو مدين
 يعناص عليه الاشياء فلا يتصرف وغيره يرغب في مقامه ولا يرغب هو في مقام غيره مع كون
 ابي مدين كان عنده ذلك المقام وهو مقام الابدال صاحب التقرف وغيره اي وغير ذلك المقام
 ونحن ناتم في مقام الضعف والعجز منكم اي من ابي مدين ومع هذا قال له هذا الابدال
 ما قال وهذا اي الذي يمنع ابي مدين من التقرف من ذلك القبيل اي من قبيل ما يمنع ابي السعد
 واما له من التقرف وهو المعرفة الثانية ايضا كما في السعد وغيره من العارفون فظهر ان الله
 الذي قال ابي مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال له لعل ان العارف لا يتصرف بالاختيار
 بل بالجبر والامر من الله تعالى وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن امر الله كبر ذلك المقام
 مقام العجز والضعف ما ادري ما يفعل بي ولا ادري ما يفعل بكم ان اتبع الا ما يوحى الي
 فالرسول يحكم ما يوحى اليه ما اي ليس عنده غير ذلك اي غير الوحي فان اوجبه اليه بالتقرف بخبر
 تقرف وان منع امتنع وان خيرا اختيارا رتبنا التقرف لظهوره بمقام العبودية من العجز
 والضعف الاستثناء منقطع ان يكون المعبر ناقصا للمعرفة فانه اختيارا التقرف لعدم علمه
 بمقام عبودية قال ابوالسعد لا صحابة المؤمنين به ان كسبه اعطاني التقرف في اعطاء ورقة
 للتقرف وخبر فيه منذ خمس عشرة سنة وتركناه نظرا في اختيار اولم يقر بركنه للكمال
 مع علمه بذلك اظهر العجز وضعفه وتبينها للمخاطبين على المقام الاصل مقام العبودية وتأديا

بمقام العبودية حيث لم يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له ولا هذا لما اشار الى قوله
 وهذا الذي ذكره ابو التعود لا يحاسبه في وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه نظرا لانه اذا
 اى لسان عبودية وفناء لا لسان بيان عن الحقيقة فليس المتطرف وجه في ترك التصرف في حق
 الحكماء بل وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو كمال الجود وبينه بقوله وانما نحن فاما تركناه نظرا
 تركه ايتارا وانما تركناه كمال المعرفة اى نحن فنكون وجه ترك التصرف على ما هو عليه وهو كمال
 المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعدي وهو المتطرف وليس الامر على ما يقول فنزل لسان الادراك
 واختار لسان الوجود لكونه مأمورا بالبيان عن حقيقة الامر لم يظهر هذا المعنى الا بتوكيد
 كمال المعرفة بخلاف ابي التعود فانه مختار في الاظهار لذلك لم يكشف الامر لا محاسبه عليه
 بحقيقة الامر كما قال في حقه فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذه الامور فان من شهد هذا الشهير
 يعلم انه اى شئ من تصرف وانما اختار ابو التعود هذا لسانا تعليميا لا محاسبه عليه
 الفناء والتوحيد وهو بذل النفس وترك الله مرفقا بالاختيار فان المعرفة اى كمال المعرفة
 لا تستضيء اى التصرف بحكم الاختيار فلا اختيار للعار في التصرف وما يوجب ظاهر كلامه في السعدي
 ان العار في تصرف بالهمة بالاختيار قال لسان اذ لا في تصرف العار بالهمة في العالم
 فمن امر الحق وجبه لا باختيار ولا مشك ان مقام النبوة يطلب التصرف لقبول الرسالة
 اذ التصرف سبب لقبول الرسالة التي جاء اليها بها اى هذه الرسالة فيظهر عليه اى على الرسول
 جاز كونه من الاظهار او من الظهور ما يصدق اى كذا يصدق الرسول في دعوى الرسالة
 عند امته وقومه من المعجزات وكذلك يظهر من الاظهار او من الظهور دين الله والوحي
 ليس كذلك ومع هذا اى مع ان الرسول يجلب الى التصرف في الظاهر بالدين فلا يطلب اى التصرف
 الرسول في الظاهر من حيث النشأة العنصرية وانما من حيث النشأة الروحانية يطلب
 التصرف كذلك وانما لا يطلب الرسول التصرف وهو ظاهر المعجزة لان الرسول النقية
 على قومه فلا يريد ان يبالغ في ظهور المعجزة عليهم فان في ذلك اى في ظهور المعجزة هلاكهم

اسماء والطرف مقدم خبره فيبقى من الابقاء عليه من حجابهم لتعظيمهم وقد علم الرسول ايضا
 ان الامر للمعجز اذ اظهر المعجزة فمنهم من يؤمن عز ذلك اى عند ظهور المعجزة ومنهم من يعترف
 ولا يظهر التصديق به ظلما وعلوا وحدا ومنهم من يأتى ذلك بالسحر والايهام اى الشبهة فلما
 رأت اى شأدت الرسول ذلك الامر من اعيان قومه ورأت انه اى الشان لا يؤمن احد منهم
 المعجزة الا من انا الله فليعلم بنبول اليمان الذي وفي لم ينظر الشخص من ذلك النور المستبين
 الا الذي عند الظهور فلا يظهر التصديق عن مثل هذا الشخص لعدم توتر قلبه بنور الايمان الذي
 فلا ينفع في حقه المعجزة فاذا علم الرسل هذا الاحوال من قومه فقصت اليهم اى هم الرسل
 عن طلب الامر المعجزة من الله لا طمعا ردين الله وانما قصرت بهم الرسل عن طلب المعجزة
 لما لم يصم امرها اى امر المعجزة للناظرين كله فان بعض ناظرى المعجزة لا يقرب اى لا يؤمن بالمعجزة
 في ناظر المعجزة ولا يعم امرها في قلوبهم فان بعض قلوب الناظرين لا يصدق في كان من الناظرين
 من يقرب لسانه ويحجب قلبه وبهم المناقون لذلك قال ولا في قلوبهم فتحقق امر المعجزة فقصت اليهم
 ولو تمت لمت كما قال في حق اكمل الرسل واعلم الحق واصدقهم في حال انك لا تدري من اجبت
 ولكن كذا يهدي من يشاء فلا انزل الهمة انزل ولا بدكم يكون احد رجل من رسول الله ولا اى
 وافوى همة منه وما انزل همة في سلام اى طالب الهمة وفيه اى في جواب طالب الهمة لا اله
 الا قد كونا وكذا قال في الرسول انه ما عليه الا البلاغ وهو قوله وما عليك الا البلاغ
 فنفي عنه ما عدا التبليغ وقال ليس عليك هديهم ولكن كذا يهدي من يشاء فنفي عنه هديهم
 بل ذلك نفي لناير همة مع كونه اكل البشر بل اكل للوجود ان ولما كان ايضا في هذه المسئلة
 موقوف على من القدير بينه بقوله وزاد الحق نفي انزل الهمة في سورة القصص وهو علم بالهمة
 اى بالذين اعطوه اى الحق العلم بديانهم في حال العلم باعيانهم الثابتة فثبت الحق ان العلم
 تابع للعلوم فاذا كان العلم تابعا للعلوم من كان اعطي العلم الحق بايمانه في ثبوت المعجزة
 وقال عدمه ظهر تلك الصورة في حال وجوده وقد علم كذا في الايمان انه هكذا يكون

روي في المتن

من كان من

أي القاضي وهو الحق في الأشياء بالكفر والحسب الكبرياء أي البها في علمها في غيبها فادر الكفر
 للعبد إلا باقتضاء عينه الثانية فلا جبر أصلا من الله لا صرا ولا منقوتا وإنما هو في ذلك
 لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد من البيان رفعه من الجبر عن أهل الجبر الذين
 لم ينكشف لهم أصل المسئلة وهذا أي كون حكم الله على الأشياء بحسب ما علمها في حوزها ما هو
 شرف قدر الذي يظهر من كان له قبله والحق السبع وهو شهد ولا يظهر لغرضين الطائفتين
 فلا حظ لأهل النظر من المنكيز والحكام من مسئلة من الهدى ولا يصل إليه أحد بنظر العقل إلا الله
 الحجة البالغة أي الحاملة التامة يعني إذا كان تقدير الحق حول العباد وأفعاله بحسب اقتضاء
 عينهم الثانية كان نتيجة التامة على خلقه لا خلقه عليه إذ قيل لم قدر على فلا من الإيمان وعلى
 فلا من الكفر أو لم قدر بعض الأشياء على الصور البقية وبعضهم على الصور الحسنة والآخر
 الحجة البالغة على خلقه لا خلقه على الله فالحكم في الحق في التحقيق تابع في حكمه لغرض المسئلة
 عبارة عن الحكم عليه وبه الحكم الذي يحكم في القضاء والتقدير بما في ذلك المسئلة عما أي
 بحسب مقتضيه ذاتها أي ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الأعيان الثانية في العلم والحكم
 عليه بما أي بالذي هو جبرية أي في الحكم عليه حكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك حكم العبد من
 على الحق بقوله فاحكم على بالإيمان فحكم الله به إجابة لدعوة العبد فانه دعوة الذي ادعى
 وكذلك في الشفاء فكل ما حكمه محكوم عليه بما أي بالذي حكم به وبما حكم به كان الحاكم من كان
 ربا أو عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكما ومحكوما عليه لكن حكم العبد على الحق بما فيه
 سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت الحجة البالغة لله على العبد لا للعبد على الله أعلم
 أن العبد في الحكم على الحق على نوعين اختيار وهو حكمه عليه بصفاته وأفعاله القادرة منه أو
 كونه رب اغفر ولا يقال عند أهل الشرع العبد حكم على الحق وإمره مع وجود الحق الأصلي
 للحكم ولا مذهبنا بل يقال في الأول العبد مستج أو منزه وفي الثاني طالب من الله المغفرة كما تراه
 من الأدب فان لما ذكره والأمر من العبد بقوله حكم على الحق وإمره أو من ذلك يقول حكم العبد

على الحق وإمره بجملة الجزاء على الله وكذا عند أهل الحقيقة في دابة التي أذلى لسان
 ولصطلح غير ذلك أهل الشرع ولصطلحه وأما في مرتبة الحقيقة فقالوا أن الأعيان الثانية
 حاكم على الحق وإمره بلسان الاستعداد بيان الوجود معنى الحكم والأمر في الأعيان فهم لم يقولوا
 أن العبد حاكم على الحق بلسان الصوري كما اتهمه لم يقولوا كذلك والأمر كما قلنا فان
 أهل الشرع يتعلق عرضة بلسان الضاهر لسان الصوري للجسماني وأهل الحقيقة يتعلق
 عرضة بلسان الباطن المعنوي الاستعداد لسان الأعيان الثانية في العلم فاذ لم يتعلق عرض
 الشرع بالأعيان الثانية ولسانها نقيضاً وإثباتاً لم تنفع المخالفة بينهما إذ المخالفة إنما تكون
 بين التوحيين وبين السكون والفعل فمما قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم المخالفة
 وبترك الثاني بل إن قالوا ما سكت عنه الشرع فاهل الله الظهور والمعاني القرآن والأحاديث التي
 لم يبين أهل الشرع هذه المعاني لعدم اطلاعها بمتقاة شروط وأبواب فلا يلزم من عدم
 وجود ما قاله أهل الله في الشرع أن يكون ذلك مخالفاً للشرع وهذا ان فهمت بطلان
 الموافقة بين العلوم الإلهية والشرعية فتحقق قولنا فان الموافقة بين العلمين ملجئت إلى
 تشدق ظهور يدل عليه قوله فتحقق هذه المسئلة فان الهدى ملجئت إلى تشدق ظهور ولا
 تشدق الخفاء فان الصور الشاهدة في الشرحي صور القدر فمما أن شرع الخفاء لغاية بها
 عن إدراك البصائر بسبب الجهل كذلك تشدق الظهور لغاية قربها وإخفاها عن جهل الأد
 بسبب الجهل كما مر في القصة من الرائي لم يظهر له صورته فيها تشدق قربها منه بل يقول إن مثل
 العلوم الإلهية كلها ما جهلت إلا تشدق ظهورها فلم يعرف وكشفه الطلب والخلق
 فقال إبراهيم أم أني كيف تجي للوحي وقال العزيز أني تجي هذه لله بعد موتها ففقد السؤال
 من عدم علمها بستر القدر فان السؤال يطلب حصوله ما يحصل وأما أن الرسل صلوات الله
 عليهم لم يعين من حيث هم رسل لأن حيث هم أولياء وقوله عارفون على مراتب ما علمهم
 تفسير لقوله لأن حيث هم أولياء لأن كونهم أولياء لا يكون إلا كذلك فمن حيث كونه رسل

فما أي فليس عندهم من الله من العلم الذي أرسلوا به الأقدار ما يحتاج إليه الله ذلك الرسول
لا زبد ولا نقص ولا يكون ذلك العلم زبد على قدر احتياج تلك الأمة ولا ناقصا عنه .
ولام متفاضلة يزد بعضها على بعض في الحال وإذا كانت الام متفاضلة فتفاضل الرسول
في علمه الأرسالي يزد بعضها على بعض بتفاضل أمهات وهو تفاضل الرسول بتفاضل الام
معنى قوله تلك الرسول فضلنا بعضهم على بعض أي فضلنا بعضهم على بعض في علم الأرسالي فضل
الام كما هي أيضا فيما يرجع إلى الله تعالى من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب الاستعداد
فهم كانوا ذوي تفاضل بحسب ذواتهم وبحسب تفاضل أمهم وهو التفاضل بحسب الاستعداد معنى
قوله تعالى وقد فضلنا بعض النبيين على بعض في العلوم الرباعية بالكثرة والقلّة إلى ذواتهم
وقال الله ثم في حق الخلق وقد فضل بعضهم على بعض في الرزق والزرق منه ما هو
روحاني كالعلوم وحسبي كالأغذية ثم ينزله على الخلق في الشهادة بأوقاتها وما ينزله
أي وما ينزل الخلق الرزق على الخلق روحانيا كان أحييا الأبقار معلوم الخلق من سواد
الخلق في كل وقت وهو الرزق للعلوم الاستحقاق الذي يطلبه أي يطلب الخلق ذلك
الاستحقاق من الله وأما يطلب الخلق ذلك الاستحقاق من الله فإن الله تعالى على كل شيء قضا
خلق في الأذن فقه واحدة من الرزق المعنوي والصوري فينزل بقدر ما يشاء من نفسه
وما يعلم بناء الأيمان حكمه وما علم كما قلناه الإلهام إعطاه للعلوم من نفسه معناه فلما
فالتوقيت أي توقيت ما عليه الأشياء في الأصل للمعلوم أي من اقتضاء ذات العلوم فانه
طالب من الله ذلك التوقيت باستعداده والقضاء والحكم والإرادة والشيء كلها تابع
للقدر أي التوقيت أي يتعلّق كلها بالثبوت بحسب الأوقات والأزمان التي اقتضت ذلك المعلوم
فقد قدر أي تعلم من قدر من أجل العلوم لا يفهم الله أن العلم اختص بالمعرفة التامة
فالعلم ببعض الرتبة الكلية للعالم به لعله أن كل رزق المعنوي والمعنوي الذين اقتضت
ذاته وطلبته لا بد أن يعمل الله فيجعل الأمكنة فيستريح عن الطلب ويعطي العذاب

الايام العالم به أيضا فهو يحيط بالفيض من العلم أن ما لا يلام غرضه من مقتضى ذاته كالفق
وسوء المزاج وغير ذلك لا يزل البتة فلا يرى سببا للعلم من حيث عالم بالعدل الأليم وهكذا حكم
سر القدر في الخلق وأما حكمه في الحق فدينه بقوله ويراي بسر القدر لا يعلم وصف الحق نفسه
بالغضب والرضى ويتفاضل بالاسماء الالهية وانقسمت إلى اللطف والرفق من جهة العين
لأن العين المؤمنة تقتضي أن يتجلى الله لها باللطف والرحمة الكافية تقتضي أن يتجلى الله لها
بالرفق فظهرت الأعيان اللطف والرفق والغضب وإذا كان الأمر كذلك فحقيقة أي
حقيقة سر القدر أو حقيقة العلم بسر القدر تحكم باللطف والرفق وبالفقر والغضب في الوجود
للمطلق أي في الحق وتحكم بالسعادة والشفقة أو بالراحة والالام في الوجود المقيد في الخلق
لا يمكن أن يكون شيء أتم منها أي من حقيقة سر القدر ولا أقوى منها ولا أعظم العلم وحكمها
باللطف والرفق المتعدي أي الحق وهو حكمها بالسعادة والشفقة غير المتعدي أي الخلق
فال بعض الشرائع والمبادئ الحكم المتعدي الأحكام والتأثيرات التي تقع من الأفعال غير المتعدي
ما يقع في مظاهرها فبحسب الحروف الموصوف بقدر الحكم المتعدي وما كانت الأبناء أصلا
لله عليه من لا تخفى لا تأخرون علومها الأمن الوحي الخاص الذي هو الوحي الخاص بهم لا يذوق
غير الأبناء من ذلك الوحي قوله فقل هو جواب لما ورد دخول الفاء كونه عملة اسمية ساذجة
خالية من العلوم التي تكتسب من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظر الكثرة
عن أدراك الأمور على ما هي عليه والأخبار أيضا كالعقل من حيث نظر الكثرة ينقص عن أدراك
مالينا بالذوق فيختص بما يسعه العباد والذوقيات لا يقبل التعبير ولم يبق العلم
الحامل الذي يتجلى الأدي وما أي وفي الذوق يكشف الحق عن عين البصائر والبصائر
قوله من الأعطية بيان ما قدر ذلك الأمور في حيزها وحرمتها ووجودها ومالها
فولجها وما يبرزها على ما هي عليه في حقايقها وأعيانها ولا يكون فيها نظر العقل والأخبار
فإن يتجلى الأدي والكشف يحصل العلم بحقايق الأشياء على ما هي عليه بخلاف نظر العقل

والاخبار فظهر احتياج ارباب العقول الى ما بالي الخلق في العلم فلما كان مطلب العزيز وهو قوله
انا يحيى هذه ليست بعد موتها على الطريقة الخاصة لله تعالى عليه قوله بعد فطلب ان يكون له قدر
يتعلق بالمقدور وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذو قائل يجوز ان يكون المراد بها
طريق الوجوه كما جوزه بعضهم لذلك اي يكون مطلب العزيز على الطريقة الخاصة لله تعالى وهو العتب
عليه جواب ما لذلك يتعلق قوله بوجه كما ورد ذلك العتب في الخبر وهو ان لم تنه لا يحسن
اسمك من ديوان النبوة ولو طلب العزيز بهذا المطلب للكشف الذي ذكرناه الذي طريق الانبياء
والاولياء ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك المطلب كما كان ابراهيم فان مطلبه امر ممكن حصوله
للا انسان لذلك لو يقع عليه عتب فلما عتب الحق على العزيز على ان ما يطلبه من الخصال الكونية
والدليل على نزاجه قلبه قوله في بعض الوجوه انا يحيى هذه ليست بعد موتها حيث لم يعلم وقوع العتب
عليه من السؤال قوله في بعض الوجوه اشارة الى اختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية فان قيل
قيل هذا الكلام العزيز وهو ما اخذ الشرح وقيل اربابا وقبل الحذف وقيل كان على كافر
هذا المعنى الذي ذكر في مطلب العزيز وهو وقوع العتب عليه في مطلبه الذي على طريقة الخاصة
على اخذ البعض لا مطلقا يدرك عليه قوله وما عذرنا بقصوره ثم في قوله هذا اي في انا يحيى هذه ليست
بعد موتها بصورة ابراهيم في قوله انا يحيى هذه ليست بعد موتها في مقتضى ذلك اي مقتضى صورة سؤال
العزيز الجواب بالفعل الذي اخذ من المعنى في نفس العزيز في قوله فاما ان لا تستمات عام
ثم بعينه فقال له وانظر الى العظام كيف تنشقها ثم تنسوها الى افان كيف تنبت الاجسام معا
تحتوقار الكيفية كما اراها ابراهيم فلا فرق في المطلب بالنظر الى الآية وانما كانت التفرقة
في المطلب بين ابراهيم وعزير من ام خارج وهو العتب فقال اي فتعين ان سؤاله عن
القدر الذي لا يدرك الا بالكشف الاشياء في حال نبوته في عدمه في اعطى الحق ذلك السؤال
بلا رده واعطى ما يمان في حقه وتبع في نفسه فانه الكيفية كما اجاب لمن سئل عن الاهلة
فقال هو موافق للناس في اعطى الاطلاع على غير الطريقة الخاصة التي طلبها ولا يرد وكيفية

الاحياء بل يشاهد فان ذلك اي الاطلاع على سر القدر ذو قائل من خصائص الاطلاع على
الامر في الحال ان يعلمه اي ان يعلم السر القدر ذو قائل الا هو وانما لم يعلم سر القدر على هذه
الطريقة الخاصة لا تستفادها اي فان الدنيا الثابتة المعاني في الاول اي في مفاصل الغيب التي
لا يعلمها الا هو وقد يطلع كثر من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك الغيب كما قال
عالم الغيب فلا يظفر على غير احد الامور ان رضى من رسول محمد ثم في انشقاق الفرق عسى
في احياء الموتى وبراء الكفرة والابصروا ان لا تستفاد المعاني في الا في حال الفتح وال
الفتح هو تعلق التكوين بالاشياء او قل ان شئت حال تعلق القدر بالمقدور ولا فرق
لغيره في ذلك اي في تعلق القدر بالمقدور فلا يقع فيها اي في القدرة بحال ولا كشف
على طريق الذوق اذ لا قدرة ولا فعل الا تستفاد اذ لا الوجود المطلق الذي لا يتغير فلا
يقدر من كمال الوجود المقتضى الاجاد والاعدام الا ان رضى من رسول فانه غايته
الهيئة سبقته في حقه فلما راي ان عتب الحق في سؤاله في القدرة علمنا اننا اي العزيز يطلب
هذا الاطلاع اي الاطلاع على المذكور المختص للحق فطلب ان يكون له قدر يتعلق بالمقدور
وما يقتضي ذلك الا من كمال الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذو قائل
فان الكيفيات لا تدرك الا بالاذواق واما ما رويناه وما حققه الحق في الآية وهو
لا يدرك على المطلب الخاص لا بغيره العتب ثم في تحقيق العتب بقوله ما او يستبرأ كبر
ان الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما بنهي المتي واما بنهي عن نفسك والفرق
بينهما ان الذي الا الذي يتعلق بوجود المتي عنه معنى وجد في المحل ثم نهاه كثر عنه والذي
عن النفس يتعلق بعد من معنى لم يوجد في المحل اصلا فلما سئل عن كثر عن السؤال الذي
لا يناسب حاله فانه في السؤال مع التزامة فقال لولا لم اسأل لظن ان عدم صدور
خير من ان يصدر فيق كثر ان وجود السؤال منه ثم الذي عنه غايته كثر في حقه بقوله
كن لم تنه بنهي كثر عن السؤال على الاطلاع على الطريقة الخاصة التي طلبها ولا يرد وكيفية

كما حصل الانتهاء منك بنفسك اذ لا بد من الانتهاء عن السؤال الذي ليس في استعدادك
قولك اي رافع جوابا ما خذ الفاء وايقم اي مقامه عند طريق الخبر واعطيك الامور على
التي لا يتجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد الذي به يتبع الادراك الذي في تعلم
انك ما ادركت الا بحسب استعدادك فتتظفر في هذا الامر الذي طلبت فاذا لم تر في الامر الذي
طلبته تعلم انه ليس عندك الاستعداد الذي يطلبه وتعلم ان ذلك الامر من خصائص ذلك
الامر الذي قد علمت ان الله اعطى كل شيء خلقه فاذا لم يعطك هذا الاستعداد لما هو مقامه
خلقك ولو كان خلقك لا عطاكم الله الذي اخبر ان الله اعطى كل شيء خلقه فتكون على هذا التقدير
انت الذي تنهى عن مثل هذا السؤال من نفسك لا يحتاج فيه الى الهوى ولم افعل بك
بل ابتيكت على نبوتك وجعلتك محتاجا الى الهوى وهذا اعلى مرتبة لك من ان تنهى
من نفسك فان النبوة لا شئها الا على مرتبة من الولاية بدونها فلما علم الغيبي حكمة
على عناية له فزال تمامه على مؤله والتهنى عنه هذا هو الذي انكشف في هذا المقام فعلى هذا
التحقيق لا عيب على العزيز على هذا الطلب بل منحه من الانبياء بمثل هذا السؤال لم يعتب
عليه وان لم يقبل مسئلة من هذا الذي ما فعله الله بالعزيز عناية من الله بالعزيز وتسلية
لا عيب عليه في التحقيق وان كان في الظاهر عيبا خبيثا به بقوله ليس ثم تنه لا محذور
اسمك من ديوان النبوة فدل قوله ليس ثم تنه على ان مطلب العزيز على طريقة خاصة
سواء حمل على العتاب كما قال البعض او على العناية كما قال الشيخ فقولك فلما رأينا عيب
لنا في كمالنا البعض اعلى انه ذاهب على العتاب والاما قال عناية للعزيز علم ذلك
العناية من علمه وحمل هذا الكلام على العناية والمراد به نفسه قدس سره وجعل من جعله
وحمل القول على العيب فعلم من قوله وجعل من جعله انه لا يفتي حمل هذا الكلام على العيب
عنده ولو سلم العيب في حق الانبياء ناديب والتاديب عناية بهم فهذا العيب عند الشيخ
عناية لا وعد ولا وعيد فلما علم من كلامه انه لا يعلم من القدر الا لكثرة او من يطلع عليه

من انبياءه واوليائه ثم في بيان الولاية والنبوة واعلم ان الولاية اي حقيقة الولاية
هي تلك المحيط العام التي تشمل على النبوة والرسالة والولاية وكل هذا ولاجل
احاطتها وعمومها لم تقطع وكلها الانبياء العام واما نبوة التشرع والرسالة فمنقطعة
وفي محمد لم قد انقطعت فلا يبقى بعد من شرع على صيغة اسم الفاعل اي لا داخل تحت
شريعته فان عيسى بن مريم لم يدخل تحت شريعته او مشرقا له اي داخل تحت شريعته في
مشرع واما لشيعة كانباء بنى اسرائيل فانهم على شريعة موسى ولا رسول عطف على
فلا يبي وهو اي والحال ان ذلك الرسول وهو المشرع وهذا الحديث وهو قوله لا يبي
بعدى قد يقطع ظهور اولياء الله بالانبياء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء بها
من جهة ولايتهم لانه اي لاي هذا الحديث يتضمن انقطاع ذوي العبودية الكاملة التامة
لان هذا الذوق لا يكون الا في الرسول والرسول فاذا انقطعت الرسالة والنبوة بعد محمد
فقد انقطعت هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية الكاملة فلا ينطق عليها اي العبودية
الكاملة اسمها الخاص بها وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية
الكاملة فان العبد الذي يريد ان لا يشارك سيده في انصافه بالاسم الذي له علم ان الانبياء
ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فانية في الحق بل يريد ان يظهر مقتضى ذاته وهو العباد
فانقطع عن الظهور بالولاية وهو الله في اسم يتعلق فلا يشارك الله لم يسم بنبى ولا روى
وسمى بالولى وانصف بهذا الاسم فقال الله ولى الذين آمنوا وقال وهو الذى حميد
وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا واخرة فليبقى اسم يختص به العبد دون الحق
بانقطاع النبوة والرسالة فلم يبق اسم يختص بظهر به العبد بالولاية وهي واجبة الظهور
لمصالح العباد في الدنيا والدنيا الى انقضاء الزمان فاظهر الله لطفه وعنايته بعباده
بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله لا
ان الله لطيف بعباده فابقى لهم النبوة والرسالة العامة التي لا تنقطع فيها وهي الانبياء

أي الأخبار عن المعارف الإلهية فالأولياء وارثون بواطنهم أي جهة ولايتهم يظهرون
أحكام ولايتهم من المعارف والحقايق الإلهية يرشدون الأمة إلى الله وينبضون عليهم
المعارف الإلهية بقدر نصيبهم منها فإبقاء النبوة العامة لظهور الولاية الخاصة النبوية على العالم
وارثه وإبقاء الشريعة في الاجتهاد في ثبوت الأحكام وابقى لهم الوارث في الشريعة قال
العلماء ورثة الأنبياء ومائة مائة في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرع أي
فشرعوا ما اجتهدوا من الأحكام الشرعية والأئمة الأربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون
ظواهرهم أي بنوهم الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كما لا يرث ظواهرهم من يرث
بواطنهم فلا يجمع الوارثان في شخص واحد وذلك لا يصح نصب للفق من الأولياء والوارث
لعدم إجماعهم في ثبوت الأحكام الشرعية فالمجتهدون كلهم أولياء بالولاية العامة لا
الولاية الوارثة وذلك لم يظهر وأما الولاية أي بالإنشاء عن الحقايق الإلهية بل ظهر وأما
عن الأحكام الاجتهادية فالمراد بظاهر الولاية الوارثة كونها سببا لإرشاد الخلق
وانتفاعهم وأما الولاية العامة للمؤمنين فلا يظهر أبدا عن صاحبها أي ينتفع فلا ينقطع
عنه غيره كما في الأئمة الأربعة فإن ولايتهم العامة مستمرة مخفية بطلانهم في الشريعة
في الاجتهاد والمجتهدين لا يتكلم بكلام خارج عن الشريعة بل كل كلمة داخل تحت الشريعة
في الاجتهاد كما أن الولي الوارث لا يتكلم بكلام داخل تحت الشريعة في الاجتهاد بكل
كلام خارج عن الأحكام الاجتهادية وهو الإنشاء عن الحقايق الإلهية وأما الأنبياء كما يكون
جامعا بين الولاية والرسالة فينبطون بكليهما فإذا رأت النبي يتكلم بكلام خارج عن الشريعة
فمن حيث هو ولي ومعارف بالحقايق الإلهية لا من حيث أنه نبي ورسول كقوله الحديث
القدس عن الله وكفوله لوديتهم جبل ليطع على الله ولهذا أي ولأجل عدم انقطاع الولاية
وانقطاع النبوة والرسالة كان مقامه من حيث هو عالم بالله وإمامته وصفاته ووليت
أنهم أهل من حيث هو رسول أو ذو شريعة وشرف فاذا سمعت أحدا من أهل الله تعالى يقول

أو ينقل اليك عنه أنه قال لولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك الغائب الذي ذكرناه أو يقول
أن الولي فوق النبي والرسول فإنه يعني بذلك في شخص واحد وهو الرسول من حيث أنه ولي
أنتم منه من حيث هو نبي ورسول لأن الولي التابع له أعلى منه فإن التابع لا يدرى ما يتبعه
فيما هو تابع له فيه ما في غير تابع له فيه فبذلك لا يدرى ما هو تابع له فيه بل يتبعه
فإنهم إذا كان الرسول من حيث هو ولي أنتم منه في العلم من حيث هو نبي ورسول فربما
وليتي الشريعة والولاية والعلم بالله وإمامته وصفاته واستدل عليه بقوله الأئمة لكونهم
بطلب الزيادة من العلم لا أمرهم بخلاف من غير العلم وهو الرسالة والنبوة ولم يقل لرب زدني
رسالة أو نبوة فذلك أمر أقل رتبة في علمه وذلك أي بيان الأمر بطلب زيادة من العلم لا غير
وهو أن تعلم أن الشريعة تكلف بأعمال مخصوصة أو نهي عن فعل مخصوصة ومجاري أي محل العمل
المخصوصة أمر أو نهي بهذا الأمر فإذا كان الرسالة هذه الدار فمضى الرسالة تنقطع كما لها
لكونها صفة بشرية حادثة وكل حادث متناه والولاية ليست كذلك لا ينقطع أبدا في الدنيا والآخرة
كانقطاع الرسالة إذا لم تنقطع لأنقطاع من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي
أي من حيث الحقيقة وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها أي الولاية اسم لا في حق الحق ولا
في عبادة والولي لم يبق الله كما قال في حق يوسف أنت ولي في الدنيا والآخرة وهو أي الولي
اسم لعباده تحقفا في إفراد ذاته في ذات الحق وتخلقا في إفراد صفاته في صفات الحق وتعلقا
في إفراد أفعاله في فعال الحق ففرضه من هذا البيان أن الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها
بدون الرسالة فإذا كانت الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدونها ففكر للعزير بكون الله
عن السؤال عن ماهية القدرة لا يحق اسمك من ديوان النبوة فيأتيك الأمر على الشفاعة بالنبي
ويروى عنك اسم النبي والرسول ففكر بكونه ولاية التفات من الخطاب إلى الغيبة ففكر بكونه
خبر على الوجهين خذف لدلالة الكلام الذي علم فلا بد أن هذا الخطاب عند عبادة الله شرعي
في خلاف القوم فيه يقولون أي غير أنه ما دلل قريته إلا على حال السؤال وهو كونه على الطريقة

لما قلنا هذا الخفاء جري مجرى الوعد علم من اقترنت عنده هذه الحالة وهي ان السؤل
مع لفظا وهو قوله كن لم تنه ان ترى لفظا وعيدا بلفظا حصول بعض مراتب الولاية في هذه
الدار اذا النبوة الرسالة خصوص مرتبة في الولاية على بعض ما تحي عليه الولاية من المراتب التي
لا يدان على الولاية في هذه الدار وتنفصان عنها في الولاية بوجوب الولاية بحجة عنها فاعلم انه النبي
والرسول اعلى من الولا الذي لا نبوة تسرع عنده ولا رسالة فعلى تقدير الوعد يكون معناه
انه عن السؤل عن ماهية القدر الذي لا يمكن حصوله لك ولا تستلني مرة اخرى ان لم تنه لاختلاف
هذه العقوبة وهو الاسقاط عن الدرجة العالية درجة النبوة والرسالة مع الولاية فلم يقبل سؤلك
الزوق فانه كيفية الابدان كما في ابراهيم ومن اقترنت عنده حالة اخرى وهي ان النبي لم يكن
ولما عارفا لا يمكن ان يسأل عن كنهه ما لا يمكن حصوله بتفصيلها ايضا للحالة الاولى مرتبة
النبوة ثبت عنده ان هذا وعدا وعيدا وان سؤلك لم يقبل بالفعل او بالتاخير النبي هو
لخاص السجبال بقوة ويعرف هذا الشخص بغيره في حال النبي ثم من حيث لم في الولاية هذا الاختصاص
وهو كونه عارفا بربه واسما به محال لا يقدم على ما يعلم ان كنهه بكمه منه ويقدم على ما يعلم ان
حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عنده من اقترنت عنده ونشرت اخرى هذا الخطاب
الالهي عنده في قوله لا تخور اسمك من ديوان النبوة مجرى الوعد وصار لفظا بريد على علوية
باقية وهي المرتبة الباقية اي مرتبة العزيز وهي الولاية على الانبياء والرسول في الدار الآخرة التي ليست
تلك الولاية محل السؤل يكون عليه احد من خلق الله في الجنة ولا نار بعد الدخول فيهما فعلى هذا
التقدير كان معناه باعترافه عن السؤل عن ماهية القدر الذي يمكن الحصول لك ليس هذا
وقد كن لم تنه في حصوله بغيره وان لا تخور اسمك من ديوان النبوة وهي في مرتبتك ما يقبلك
على ولايتك وهي اعلى مرتبة لك من نبوتك لم يحصل ملوك في زمان في شأنك في هذا الوقت
الاحصول كيفية ستر القدر لا ذوقه فانه الكيفية الان ووعد ذوق في الآخرة فكان هذا لفظا
وعدا لعلو مطلوب العزيز وهو الذوق بستر القدر وخبره على عباد علو مرتبة العزيز وهو النبوة

الباقية على الانبياء والرسول وانما قد رناه بالدخول في الدار من الجنة والدار ما يشترط بوجوب القيمة
لأصحاب الفترات وهم الذين ما بعث في زمانهم نبي مشرعي لهم ولم يصل اليهم ربيعتهم من كان قبلهم
والاطفال الصغار وهم الذين موتوا قبل اوان التكليف والمجاين وهم الذين عرضوا لمرأنا
في العقل فسقط التكليف مع في الدنيا فيحشر هؤلاء في صعيد واحد كلهم عقلا بالغون لان
من لم يكن بالغ لا يستحق المولفة بالبرية والتواب العيني لا فائدة العبد قوله والواحدة بالجنة
في حق اصحاب النار والتواب العيني في اصحاب الجنة تفسير للعبد فاذا احشوا في صعيد واحد وعمل
اي مكان بعيد عن النار من حيث فيهم متى من افضلهم وقبيلهم ناريا في هذا النبي المبعوث
في ذلك اليوم فيقول لهم ان رسول الله اليكم فيقع عندهم التقدير به ويقع التلازم عندهم
وفي الكلام تقديره وتأخير تقدير الكلام هكذا فيقول لهم ان رسول الله اليكم انتم اهل
هذه النار بانفسكم من اطاعني تجاوز دخل الجنة ومن عصاني وفالف امر بهلك وكان من
الذين يقع عندهم التقدير به ويقع التلازم عندهم من امثال امره منهم ويرى بنفسه فيها
سعدون في التواب العيني ووجدت تلك النار بردا وسلاما وفي الكلام تقديره وتأخير معنى
التقدير اصل الكلام هكذا ويرى بنفسه فيها سورا ووجدت تلك النار بردا وسلاما فدخل
الجنة فقال التواب العيني وهو التمتع بجوارح العين وغير ذلك من طعم الجنة التي لا ينال الا بالعبادة
ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله الخالف وانما فعل ذلك ليظهر لعل
من كنهه في عبادة كذا لانه من اقامة العبد فيهم فالاطفال والمجاين من المؤمنين لهم سعدوا
ونالوا نيلهم في لورد النيران لطفال المؤمنين يشفون لادانهم ولهم ما هم في جوارحهم
منهم ان يعصوا امره فيخلق لطفال المشركين في جوارحهم العصبيا والامثال فعلى هذا لفضل
من كنهه في عبادة كذا لانه من اقامة العبد فيهم فالاطفال والمجاين من المؤمنين لهم سعدوا
ونالوا نيلهم في لورد النيران لطفال المؤمنين يشفون لادانهم ولهم ما هم في جوارحهم
منهم ان يعصوا امره فيخلق لطفال المشركين في جوارحهم العصبيا والامثال فعلى هذا لفضل
من كنهه في عبادة كذا لانه من اقامة العبد فيهم فالاطفال والمجاين من المؤمنين لهم سعدوا
ونالوا نيلهم في لورد النيران لطفال المؤمنين يشفون لادانهم ولهم ما هم في جوارحهم
منهم ان يعصوا امره فيخلق لطفال المشركين في جوارحهم العصبيا والامثال فعلى هذا لفضل

وذكر ان قوله يوم يكشف عن ساق اي عظيم من امور الآخرة ويدعون الى السجود فهذا اي هذا
الامر بتكليف وتبريد فيهم منهم من يستطيع الاستطاعة في الدنيا ومنهم من لا يستطيع ومن الذين
قالوا لا يستطيعون السجود كما لا يستطيع في الدنيا انما الامر بتكليف العباد كما في كل عمل وعبر
فهذا اي كما ذكرنا ما سبق من الشرح في الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار والجنة فلهذا اي
ولم يرد في تحقيق هذا المقام ما قالوا في السجود كما قالوا في الخلق عام فالاجابة عامة على
بيان الطريق الموصل اليك منك والسلوك اليه من اذما يظهر ما في استعداد الشخص الى التكليف
ولا يكلف العبد الا بما قاله الله بل انما استعداده كلفه الله بحسب الاستعداد في الاستعداد
من الخلق لا لا يقدر به فلا بد من التكليف ما في الدنيا كما كان وما في الآخرة كما يكون في خلق
الطائفة فوعده الله لهم ان يبين طريق الهداية بسبب طلبهم ذلك من الله على قدر قلوبهم فاما ما بين
تكميل طريق الهداية في الدنيا لعدم مساعدة امرة الاطفال والحائز والمغفل في الصلوات والقرآن بين
في يوم القيمة وفاء لهم من السابقة ولا يتوهم ان هذا القول لا يقول له اهل الشريعة ولا يذهب اليه
احد منهم فكان محذورا للشريعة لان احوال هذه القوافي تختلف فيما عند اهل الشريعة فلهذا
الخلاف لا يبعد عن الشريعة **فصل في نبوة في عيسى عليه السلام** ولا جمل مصطلح في الحكمة في كنه
اخبر عن نبوة في المهد قوله ان عبد الله انا في الكتاب جعلني نبيا خلفا لرسول الله فانه لا يرد
احد منهم مثل ذلك وليس راد منها النبوة العامة الشريعية بل المراد بها النبوة الغير الشريعية
لا النبوة العامة الشريعية المشتركة بين الانبياء فان محمد ومعه عيسى ختم النبوة العامة على
والولاية العامة فالانبياء والاولياء لا يأخذونها الا من مشكوك عن ما يرمي اسفها من تفرقة
خلفه همة او بمعنى الواو عن فتح جبريل اي جبريل في صورة البشر الموجود في الخلق من حين
وفي بعض الجبريل وعن متعلق بنو كوكب يكون الروح العيسوي في ذات مطهرة وفي ذات مريم
من الطبيعة اي من ادناسها وارجاسها ومقتضاها من الذات الشريفة انه يدعوها الى الطبيعة
التي تدعوهم اي شان هذه الطبيعة ان تدعوهم بسبعين اي بحجج اجل ذلك اي لا يجل كون

الروح العيسوي في الذات المطهرة وقد طالت اقامته فيها في السموات فان طهارة المحل بعيد
الحال عن الكون والفساد فزاد على القبيحين مبين في علم التواريخ الى حين روح خبيره في الخلق
من الله لا من غيره اي خلقه لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له
بغير واسطة احوالها وانشاء الطير من حين بسبب تميزها بالشر وتحققة بصفاته الخاصة بها وانما
احيى اللون وانشاء الطير حتى يفتح اي يفتح له من ربه نسب في النور مصدره والمراد به وصف
او بالكلية نسبة وكلها صالحة به اي بسبب هذا النسب يورث في العباد وهو ابناء المؤمنين من الانبياء
وفي الدوزخ وهو خلق الطير المعروف من الطير انطهر جسمها من ارجاس الطبيعة ونزهة روحها
عما يوجب النقا يصور زينة بالصفات الالهية والاطلاق الكريمة وصحة اي جعله مثلا اي مماثلة
له ثم يتكون اي بسبب تكوين الطير وعلم ان من خصايص الارواح انها لا تطاها شيئا الا في
ذلك الشيء ومرت الحياة فيه لان الحياة اول صفة تعرف للروح في نورها الروح في ابداء عليه
ولهذا اي ولا جمل مبرر ان الطير في ابداء عليه الروح في نفسا امري قبضته من ان الرسول الى اخذ
السامرة تبارك من مكان الذي وطأ عليه الرسول الذي هو جبريل وهو الروح وكان السامرة
علما بهذا الامر فلما عرف انه جبريل عرف ان الحياة ومرت في اوطاء عليه فقضى قبضته من ان الرسول
بالضاد المعجزة او بالضاد المزملة اي بكون يد تفسير الضاد للجمجمة او باطراف اصابعه تفسير
بالضاد المزملة في هذا اي القبضة والمراد منه المقبوض في العرجا العرجا لسير في الخلق فيه
وانما لم يصور في الخلق اذ صور البقر انما هو خوار لا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له
من ان الرسول صورة اخرى اي غير صورة العرجا لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له لئلا يذنب له
للابر والتواحي للكباش والعيال النساء والصوت للانسان والنطق والالهام فذلك القدر من الخلق
السارية في الاشياء يسمى الروح لانه لا يكون له حياة صفة الله بسبب تعاقبه بالحيوان السارية
في الاشياء لانه وانما هو الحيوان فانما هو الحيوان فانما هو الحيوان فانما هو الحيوان فانما هو الحيوان
روحا بما اي بسبب الذي قام هو به اي بالناسوت وقد سمي للروح روحا لقوله وهو روح

نبي الروح

فما مثل الروح الأمين الذي هو جبريل كرم عليها السلام بشرا سويا فخلت مريم أنه إله جبريل
بشرا يريد مواعظها فاستعادت بالله من استعادة بحجة منها أي استعادت بمجمع قواها
الروحانية من نفسها ليخلصها الله منه لما تعلم مريم أن ذلك الفعل لا يجوز إلا بالناس المنفل
فحصل له باب هذه الاستعادة حضوره مع الله على وجه لا يبقى مناسبتة خلقية لها وهو مخلوق
التمام الروح المعنوي فلما حصلت هذه الحالة لمريم بنفخ جبريل فيها في ذلك الوقت فلو تخيل فيها
في ذلك الوقت حال كون مريم على من طاعة أي على الحضور التام مع الله لم يخرج عيسى ثم لا يطيق
أحد شكاية خلقه بحال أنه لأن الولد يتبع الأم في الصفات والأخلاق فلما نازل جبريل لها إنما
أنار سواد قلبها حيث لا يهلك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك القبض والشرح صدرها فتفوقها
في ذلك العين عيسى ثم فكان جبريل نافلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله له وهما في
تلك الكلمة المنقولة عن جبريل الذي لم يقله وكلمته فيها الذي لم يروى منه وتذكر الخبر باعتبار
عيسى ثم فإذا تخيل فيها من الشهوة في مريم فلو جسد عيسى ثم من ما تحقق من مريم ومن ما
متوهم من جبريل سر في رطوبة ذلك النفخ لأن النفخ من الجسم ياتي بطبقة ما ياتي في الجسم
من رطوبة فلما تكون جسم عيسى من ماء متوهم ما جبريل ومن ماء محقق ما مريم فكان خلقه
منها خوار يظهر من عيسى ثم خرج على صور البشر من أجل أنه ومن أجل مثل جبريل في صورة البشر
حتى لا يتبع النكاح في هذا النوع الانساني الاعلى الحكم المعتاد وأن حفظ هذه الصورة
التي هي واجبة على أنه لم يكن على هذه الصورة لما كان نبيا مبعوثا إليه لم يعدم بها المناسبة بين
نفخ عيسى بسبب كونه من هذين الأمرين فهو الموقر لأنه روح الله وكان الأحياء الله والنفخ
لعيسى كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله فكان أحياء عيسى من الأرواح أحياء محققا من حيث
ما خلقه عن نفخه كما ظهر هو من صورة أمه فكان أحياء أيضا متوهم أن إله الأحياء منه وإنما
الأحياء الله حقيقة وعيسى مجاز نفخ عيسى هذين الوجهين بحقيقة التي خلق عليها كما قلناه
أنه مخلوق من ماء متوهم ومن ماء محقق ينسب إليه الأحياء بطريق التحقيق من وجه آخر

أنه فهو لا يباد من نفخه وبمعنى التوهم من وجه آخر حيث أن الأحياء في الحقيقة لله فقبل
فيه أي في حق عيسى ثم من طريق التحقيق ونحو الموقر أي أسند الأحياء إليه حقيقة وقيل فيه
من طريق التوهم فتفخ فيه فيكون طيرا يادن الله فالعامل في المجرور لا يكون لا قوله نفخ
فيكون الضمير صادر عن الله في الحقيقة فلما كان لعيسى ثم الألف نفخ ويحمل أن يكون العامل
فيه نفخ فيكون طيرا صادرا عن نفخ عيسى ثم من حيث صورته بحسبة الحقيقة في الأحياء عيسى ثم
حقيقة ومكان الله الآذان بالنفخ وكذلك أي فكذلك القول في قوله في حق عيسى ثم يرد
والأبرص وجميع ما ينسب إليه أي لعيسى ثم والآذان لله أو أذن الكناية بقبول الخبر جملة
التحقيق ووجه التوهم في مثل قوله يادن في صواب الكناية وبأذن الله فإذا خلق المجرور
بنفخ فيكون النافخ ما ذواله في نفخ فيكون النافخ يادن الله وهذا هو وجه الحقيقة
فإذا كان النافخ نازلا عن الآذان فيكون النكاح الطائر طائر نفسه بأذن الله فيكون القول
عند ذلك يكون هذا هو وجه التوهم فثبت أن حقيقة عيسى من ماء محقق ومن ماء متوهم
فلو أن في الأمر في حقيقة عيسى توهمًا وتحققًا ما قبلت هذه الصورة موزنة الأبي
أو موزنة عيسى هذين الوجهين بل ثابت أو مختصرا أي لهذه الصورة هذان الوجهان
لأن الشبهة بالحقيقة العيسوية تعني ذلك الوجه بالصورة العيسوية وخرج عيسى من
من التواضع إلى أن خرج بشبه الرأفة لأنه في ذلك التواضع الحاصل لعيسى من جهة أمه
الوان يعطو الجارية عن بدوها عروا أي من الأولين متواضعون جا علون لا نفسهم خبر ذلك
منقادا وإن أحرم أذ العلم في حق وضع الخزانة من بلطمة ولا يرفع عليه ولا يعلل الفصل
منه هذا أي هذا التواضع صادر لعيسى من جهة أمه إذ المرأة لها السبق في الحقيقة فلما
التواضع في الصورة لأنها تحت الرجل كما في قوله ثم الرجال قوامون على النساء وحسبنا
كما في النصف فلما كان فيه وأمر من الضعف فهو من جهة أمه ومكان فيه من قوة الأحياء والآيات
من جهة نفخ جبريل في صورة البشر فكان عيسى من حيث هو في صورة البشر من أجل ذلك

ولم يأت جبريل في صورة البشر في صورة غير من صور الكواكب العنصرية من حيوان
أو نبات أو جماد كان عيسى لم لا يجي المودة الآحين بتلك الصورة ويظهر فيها ولو في
جبريل بصورة النورية الخارجية عن العناصر والآركان إذا جئت لا يخرج عن صور طبيعة
النورية الخارجية عن العناصر والآركان عيسى لم لا يجي المودة الآحين يظهر في تلك الصورة الطبيعة
النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمر فكان يقال فيه أي في حق عيسى لم تلبس
بالصورة عند حيائه المودة من حيث تلبسه بالصورة البشرية لا هو من حيث تلبسه بالصورة
النورية وتنفذ الخيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر المكري إذا رأى شخصا بشريا
من البشر حتى لو في حجاب أو في من الحجاب من الأهمية أحياء النطق أي بحسب الاشياء التي
ناظرا عيسى لم يحسب الدعوة فكان الأحياء أحياء مع النطق لا أحياء الجوان أي بالأحياء الذي
يتحرك ليست يقوم من قهر بدون النطق إذا لو كان كذلك لم يكن معجزة فلا أحيى سام فقام
وشهد نبوته ثم رجع إلى أورك حالكه تجرأ فيه فاختلوا على حسب نظرهم في الناظر ما يراد في
الصورة بشرية لا لا لئلا ينادى بغيرهم فيرى أي في حق عيسى لم إلى القول بالحوال يعني قال
بعضهم من المنقاري أن الله حل في عيسى لم فاجي الموت وأنه أي بعد قولهم بالحوال فإن ذلك
تبعفان عيسى لم هو شبه ما أي بسبب الذي أجي الموت وهو قوله ثم باذن الله ولذا لا يخل
أن بعضهم قالوا أن الله حل في صورة عيسى لم وإن عيسى هو الله نسبو إلى الكفر وهو الستر لا تتر
ستر والله الذي أجي الموت في صورة بشرية تنازع في ستره وأما جبريل فإنه ما عمل جبريل في
أخر عيسى لم بيان الصورة بشرية فصار له كذا الذين قالوا أن الله هو المسيح لم يجمعوا
بين الخطأ وهو حصر في الصورة العيسوية والكفر ستر الحق في تمام الكلام كله فلفظ
بقوله من هذا الكفر الشري لا بقوله هو الله لأنه هو الله من حيث تعين الحق في الصورة العيسوية
وأحيائه مودة ومادة الطير فانه ليس هو من حيث تعينه بصورة أخرى فكان عيسى لم هو
ولا بقوله من مريم لصرف هذا القول عن الله بالتعيين أي بان جعل الحق في ضمن صورة

العيسوية وهو قولهم أن الله حل في صورة عيسى لم من الله متعلق بجبريل أو من حيث أنه أي حيث
أن الله أجي الموت في صورة العيسوية البشرية متعلق بجبريل أو بقوله من مريم وهو
مريم بلا شك وهو دليل على عدم من الله إلى الصورة العيسوية فتقبل السامع أي سامع
قولهم أن الله هو المسيح لم يري أنه رأى القائلين هذا القول نسبو إلى الكفر لا وجهه ابتداء للصورة
وجعلوها أحياء لا هيئة عن الصورة وما فعلوا ذلك بل جعلوا الهيئة لا الهيئة ابتداء حالة
في صورة بشرية صورة عيسى لم هو ابن مريم وهو صورة ستره ففضلوا بين الصورة العيسوية
والكلمة الهيئية الأهمية فكفر بالكفر الأقوي وهو الستر أو كل صورة وهي استار طلعته بالكفر
الشرعي لأن الكفر الشري في تمام الكلام كله وهو معنى قوله بالحوال أي بأنه حالة في صورة عيسى
فأجي الموت فلما قالوا بالحوال حلكم أن الله هو عيسى في الهيئة وهو معنى قوله لا بقوله هو الله
وحصر الله المسيح فجميع الكفر والخطأ الذي في قولهم هذا أنهم جعلوا الصورة عين الكلم
ابتداء وإنما نسبهم الحق إلى الكفر لا إلى الخطأ فإن خطأهم وهو ظنهم في قوله أن الله هو المسيح
ظاهر بين ولما كفهم فلا بد أن ظاهر قولهم عليه أن ظاهر قولهم أن الله هو المسيح لا بد أن أجي
العيسوية والكفرات والستر تنفي المغايرة فلما نسبهم الحق في قولهم هذا إلى الكفر استخرج
السامع ففهم أن الحق ما قلناه من أنهم فصلوا بين الصورة والكلم ابتداء ولو أنهم لم
يفعلوا ما قلناه لم ينسبو إلى الكفر ولم يزل الحق في حقه لغير ذلك الذي قالوا الله الح فكانت
الهيئية ولا عيسى ثم وجد الحق بآبونه كما كان جبريل متمثلا في صورة البشر ولا يخفى ثم رجع
لفصل الفرق بين الصورة والنسخ سواء كان النسخ من صورة جبريل في عيسى لم أو من صورة
عيسى في الطير فكان النسخ أي وجد من الصورة فقد كانت أي وجدت الصورة ولا يخفى
فإذا فصل بين الصورة والنسخ فما هو النسخ من حدها الذي أي ليس النسخ من حدها الذي
للصورة سواء كانت الصورة بجبريل أو عيسى لم لوجود الصورة بدون النسخ ولا الصورة
العيسوية حدها أي الهيئة الأهمية بدون الصورة العيسوية ولا الأحياء حدها أي

للقوة العيسوية لوجودها قبل الابداء فوقع الخلاف بين اهل الملل في عيسى ثم ما هو
من نافر فيه من حيث صورته الانسانية البشرية فيقول هؤلاء من ومن ناظر فيه من حيث
الصورة المثلثة البشرية فينسب لغيره من ناظر فيه من حيث ما ظهر عنه من احياء الموق
فينسب اليه بالروحية فيقول روح الله اي به ظهور الجوع فيه في غير فتارة يكون الحق
فيه متوقفا اسم مفعول من حيث احياء الموق وتارة يكون الملك فيه متوقفا اسم مفعول
من حيث كونه عن في جبريل وتارة يكون البشرية الانسانية فيه متوقفة من حيث انه ابن مريم
فيكون عيسى عذرا كل ناظر بحسب ما يغلب عليه فهو كلمة الله كونه حارا لا عن في جبريل وهو
روح الله لظهور الجوع فيه في غير وهو بعد الله كونه على صورة البشرية وليس ذلك الاجزاء
اوليس ذلك المتلخي الحاصل في الصورة الحسية العيسوية حاصل في الصورة الحسية البشرية لغيره
حتى وقع فيه الخلاف الواقع بين اهل الملل في عيسى ثم يترك شخص لعدم اجتماع حقائق هذه
الوجوه فنسب لاجابة القوري لا الى المتلخي روح في الصورة البشرية وانما لم يكن لغير عيسى
من البشر ما كان لعيسى فان الله تعالى اذا سوى الجسم الانساني كما قال فاذا سوىته فنفث فيه
من روحه ففعلوا ما جازين قوله في غير هو تعالى من روحه جوابا لقوله اذا سوى الجسم
انساني فنسب الحق في كونه اى في وجود الانسان وعينه الحسنى اليه وكان نسبة الروح
الى الله في حقه بعد التسوية ففصل بين تسوية الجسم والتلخي الروحي في غير عيسى ثم فليسم
روح الله وعيسى ليس كذلك فانه اندرجت تسوية جسمه وصورة البشرية بالتلخي الروحي
فلم ينفصل بين تسوية الجسم العيسوي وبين روحه فلا يتقدم تسوية جسمه على تلخي روحه
كما ذكرناه لم يكن مثله ايم يكن مثل عيسى في الخلقة فلا يكون غير عيسى محلا للخلاف كما كان عيسى
فاذا كان نال في الحق هو الله تعالى فالوجودات كلها كلمات التي لا تنفذ فانما اى الوجودات
صادرة عن كن وكن كلمة الله فنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الوهنية واما بحسب
نزول الوجود من يقول كن لحياء الموق واليه اشار بقوله فهل تنسب الكلمة اليه بحسب

ما هو عليه من مقام الوهنية بدون النزول ويتكلم بلسانه بكلمة كن فاجب الموق وخلق الطير
صورة عيسى فلا تعلم ماهيتها اذ كلمة عين ماهية فلا يعلم ماهيتها فلا تعلم كلمة عين
اي صورة من يقول كن فيكون قوله كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل الحق اليها وظهر فيها
وتكلم بك لحياء الموق وخلق الطير فبعض العارفين يذهب الى الطرف الاخر وهو ان كلمة
متكلم بكلمة كن في مقام الوهية وهو الحق وخلق العبد وبعضهم الى الطرف الاخر وهو ان كلمة
متكلم بصورة من يتكلم بكلمة كن فلما قال والمحيى والعبد باذن الله وبعضهم يحار في الامر
اي في صدور الامر لظهور من العبد كالا حياء وخلق الطير ولا يدري من اى شيء هو الحق
او من العبد لان هذا العارفين يعلم ان الاحياء من الخفايا لا الهية فتأخر صدور من العبد
فيحار في نسبة الله الى العبد كورمذوق هذا العارفين من تلك المسئلة وهذا اى الاربعة
والخلق مسئلة لا يمكن ان تعرف بكلمة الحقيقة الاذ وقا بى يزيد حين تلخي في التلمذة التي قبلها
بسبب تلخي علم عذرا لا تلخي بى تلخي فكان ابو يزيد عيسى تسوية من ان كل ما صدر
من الاولياء مثل هذا كان ذلك بواسطة روحانية عيسى ثم هذا هو الاحياء القوري اما الاربعة
المعنوية بالعلم تلك الجوع الالهية الذاتية العلمية النورية التي قال بى في اى في حقه من الجوع
او من كان متبا بالجوهر فاحيائه بالجوع العلمية وجعلنا له نورا وهو العلم بمشي بى بالنور
في الناس فيذكر بذلك النور ما في انفسهم فكل من يحى نفس امينة بجوع علمية في مسئلة
خاصة متعلقة بالعلم بالله فورا حياء بما كانت هذه الجوع العلمية كونه نور بمشي بى في الناس
اي بى اشكاله قوله في الصورة هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله من كونه النور فظهر ان الاحياء
الحق والمعنوية اما من الله بواسطة الانسان الكامل واما من الانسان الكامل باذن الله فكان
كل واحد من الحق والعبد مدخل في وجود هاتين فيستند الوجود للحق والعبد فلولاه ولولا
فولم يكن الحق واعيانا لما كان الذي كانا يما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لا تحاد الانسا
مع الحق في البروبية فانا اعبد حقاً وان الله مولينا وهو بيان الحق وانا عينة فاعلم اذ اما

انسانا اي اذا سميت عينك بانسان لابنا في عينيتنا مع الحق انسانيتنا فلا تجب على صيغة ^{الجنس}
بانسان اي لا تجب بان تسمى بالانسانية عن عينيتك مع الحق فقد اعطاك على عينيتك
او عينيتنا مع الحق برهاناً وهو قوله كنت سمع وبصر وغير ذلك فكيف حقا بحقيقتك ^{وحيث}
وكن خلقا بشاء ذلك العنصرية تكن بانسانا اي عام الرحمة بافاضل الكمالات الالهية
على عباده وغد خلقه منه القيمير اين عايد للمشتهر تكن روحا وغداؤه روحانية خلقه
بك ويتلذذ به ويرحنا شتم من نجات انسان مع الحق فاعطيه ما يبرو به اي
فاعطيه الحق ما يظهر به من صور استعدادنا فينا من الاسماء والصفات كالخلق والعلم
والقدرة فيظهر فينا من الصفات بحسب استعدادنا وفاعل ما يبرو به من صفات الحق وغيره
اي المومول واعطانا ما ظهر به من وجودنا واحولنا ومقتضيا ذواتنا فصار الامر مقسما
باياه اي بما اعطيه اياه واياها اي بما اعطاه اياها فاحياه القيمير للقلب المؤخر لفظا
المقدم معنى اي اجي قلبى بلحوق العلمانية الذي يبري قلبى اي بعلم قلبى واستعداده الذي
حين احيانا بلحوق الحسية وكثافته اي وكنا في غيب الحق قبل الحيرة اكونا واعيانا وازمانا
لاديق لنا بلحوق الحسية والعلمانية وليس هذا المذكور وهذا الترتيب مع الله بدينا ولكن
ذلك احيانا اي وقادون وقتا قال في وقت مع الله لا يسعني فيه ملك مغرب ولا نبي
مرسل ومما يدل على ما ذكرناه في الماتح الروماني مع صورة البشر العنصري يعني ان جبريل
نفي الرقي العيسوي مع صورة البشر العنصري بلا تقدم الاستواء على النقي كالغير من اولاد
آدم فاننا استواء صورهم البشرية العنصرية مقدم على نفي ارواحهم بخلاف عيسى فان
تسوية جسمه مندرجة في نفي روحه تحصل مع حصول روحه والدليل على ذلك هو ان الحق وصف
نفسه بالنفس الرحمانى ولا يرد لكل موصوف بصفته ان يسبح الصفة جميع ما استلزمه تلك الصفة
فاذا وصف الحق نفسه بالنفس الرحمانى فلا بد ان يصف نفسه بما استلزمه النفس وقد عرفنا
النفس الانسانية في النفس ما استلزمه اي شئ يستلزمه من صور الحروف والكلمات وازالة

الكرب وغير ذلك فاتباع النفس في النفس جميع ما استلزمه من ازالة الكرب وصورة الحروف
والكلمات النطقية فلا يزال اي فلاجل اتباع الموصوف جميع ما استلزمه تلك الصفة قبل النفس
الالهية صور العالم فهو اي النفس الالهية كما اي لصور العالم كالموج واليهولاني وليس النفس الالهية
الاعين الطبيعة التي هي قبل الصور وقبل الخ جبريل القوترة البشرية لعيسى بحيث لا تنفك
عن النقي الرقي في العناصر الاربعة وهي الماء والتراب والهواء والنار والسموات السبع
من صور الطبيعة وما فوق العناصر وما تولد عنها اي عن فوق العناصر في القيمير باعتبار
كثرة الفوق فهو ايضا من صور الطبيعة وهي يرجع الى ما انتشبا باعتبار ما بعد الارواح
العلوية التي فوق السموات السبع والملا من فوق السموات السبع العرش والكروبي من
الارواح العلوية ارواحها او صورتهما فصوره ارواحها او صورتهما فصوره ارواحها
طبيعة غير عنصرية يدل على ذلك قوله واما ارواح السموات السبع المدبرة اجسامها
واعيانها اي اجسام السموات السبع فهي عنصرية وصورة من الطبيعة فانما اي السموات
السبع متولدة من دخان العناصر المتولدة عنها اي الدخان الذي تولد عن العناصر الارضية
المنطقة المدبرة بالعناصر ايضا عناصر وما تكون من التلوث عن كل سماء من الملايكة
فهو ايضا منها اي من العناصر في الملايكة التي تكون من السموات السبع عنصرية
السموات وما تكون من فوقهم اي من فوق هذه الملايكة طبيعيتهم فالعرش والكروبي
مع ارواحهم وملايكة ما طبيعيتهم فما من صورة من الصور مما سوى كنهه الا وهي صورة
من صور الطبيعة وما من صورة من صور الطبيعة الا وهي ما عنصري واما طبيعيتهم فلهذا
اي ولاجل كون ملايكة التي فوق السموات السبع طبيعيتهم وصفهم الله بالاختصاص في
القرى قوله اعني ملايكة الاعلى فيفسر الملايكة الموصوفة بالاختصاص واما وصف الحق للملايكة
بالاختصاص لان الطبيعة متغابلة وهي مظهر ولاية الاسماء المتغابلة فاجسام الارواح
الملايكة العلوية المسماة بالملايكة الاعلى والملايكة المهمة المخلوقة من جلال كنهه اجسام

نورية طبيعية وهو اول ما خلق الله من الاجسام والتقابل الذي في السماء الالهية
التي هي النسب انما اعطاء النفس الرحما في وهو عين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة
لانها والاسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل في الاسماء والطبيعة
لا في الذات من حيث هي لا ترى الذات وهي الذات الامرية الخارجية عن هذا الحكم اي عن
حكم التقابل كيف جاء فيها الغف عن العالمين ولم يحج في حق الذات الدافعة في حكم
التقابل الغف عن العالمين فلهذا اي فلا جعل كون التقابل حاصلا في الخضوع الاسماوية
خرج العالم على صورة من اوجدهم اي العالم وليس من اوجدهم الا النفس الالهية في خرج
العالم بتقابل بعضها بعضا فالطبيعة والعالم والنفس الالهية يقتضي كل واحد منها التقابل
فيما اي في سبب الذي فيه اي حاصل في النفس الالهية من المارة بيان لما علة ما على من العالم كالتد
والهوي وبما فيه من البرودة والرطوبة سفلى من العالم ما سفلى كالتد والمواد فتقابل
العالم بعضها بالعلو والسفلى التقابل طبيعة ما بالحرارة والبرودة فخرج العالم على صورة
النفس الالهية من التقابل وبما فيه من اليوسنة ثبت ولم يتزلزل اي لم يتحرك فالسبب
وهو مقابل الثبوت والتزلزل للبرودة اي مقتضى البرودة والرطوبة الا ترى الطبيب
اذا اراد سقي دواء لا حد ينظر في قارورة مائية فاذا اراد اي قارورة مائية ذكر الضمير
لاستواء الذكرك والتثنية في قارورة او باعتبار علة لاحد من علم الطبيب ان النفس
اي في قابلية اندفاع المرض عن هذا الشخص فكل فيسقية اي هذا المريف الرواد ليس في
الدواء في النجى في النجى لا يرسب وانما يرسب للرطوبة وبرودة الطبيعة فظهر ان
السبب للرطوبة والبرودة والاسراج للدواء فاختلف العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة
ثم ان هذا الشخص الانساني وهو آدم ثم عجن اي من لاني طينة يدي و هو شاة الى قوله ختم
طينة آدم ثم يدي اربعين صباحا وهي متقابلتان كائتان عن صفة الجلال والجمال
بمعين جميع الصفات النورية والظنية وان كانت كلا يد بهما اي وان كانتا متحدتين

في الاخذ والقوة كانهما متقابلتان بالاثار فلا خفاء بينهما من الفرقان بالاثار والاحكام
ولم يكن بينهما من الفرقان من كونهما يمينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويا في القدرة
والثبات الا ان كونهما اثنين اعني يدي دليل واضح على ان بينهما من الفرقان يعني لم يكن
بينهما تقابل لما قال ثم يدي بالتثنية بل قال يدي بالوحدة وانما تقابل اليدين لانه في الشان
لا يؤثر في الطبيعة الامانة بهما وهي اي الطبيعة متعابله فجاء في حق تخمينه الشخص
باليد من المناسبة للصبغة في التقابل فعلم انه لا يؤثر العلة في العلول الا بشرط وجوب
المناسبة بينهما فاجرد آدم باليد من هذه المناسبة ولما اوجرت باليد تمام بسلكها في الالهية
بذلك الحساب لا المباشرة الغير المباشرة وهي المباشرة للجمية للشيء فانه منزوع عن هذه المباشرة
باليد المضافين اليه لا باليد من الغير المضافين اليه وبما العضون من اعضاء الانسان
فانها محال ان يضاف اليه ثم وجعل ذلك اليجلا وهو اجاد باليد من غناية بهر
النوع الانساني واستدل على جعل الحق ذلك اليجاد من غناية بهر النوع بقوله ثم قال
من ابي عن التيجود كاي لادم ما صنعك ان سجد لما خلقت يدي استكبرت على من هو ملك
يعني عنصري اي لا ملك في الخلقة فانه خلقه يدي وخلقك يدي واحدة فالذي خلقه يدي
اعلى واشرف ممن خلق يدي واحدة فلم تسجد لمن فضلك عليك في الخلقة ما سبب من سجد
لمن خلقه يدي محمدا استكبار ام كنت من العالين عن العنصر وليست كذلك اي كنت
من العالين عن العنصر فتعبر ان المانع من التيجود استكبارك القبح اللازم لثباتك
وبعنى بالعالين من علوية عن ان يكون في نشاة النورية عنصريا وان كان عنصرا
وهم الملائكة الموقنون والملائكة المقربون كجبريل وغيره من ملائكة العرش والكرسي فما فضل
الانسان اى نوع الانسان غيره من الانواع العنصرية الا بكونه بشرا من طين فهو افضل
نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليد من وغيره من العنصرات الا من غير
والسموية حاصلة بمباشرة يدي واحدة او من غير ورود النور في مباشرة فالانسان

في الرتبة فوق الملائكة الارضية والسمائية والملائكة العالمون خيرة هذا النوع الانساني
بالنفس الالهية وهو قوله ام كنت من العالين وقوله ومن ذكر في ملائكة ذكرته في ملائكة
فالانسان من حيث كونه جامعاً لجميع ما في الخلق الكونية والالهية خيرة الملائكة العالين
فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والمرسلين افضل من هذه الملائكة وغيرهم الموحين
فيكون خيرة الملائكة من هذا النوع الانساني خيرة من بعض افراد النوع كما قال المحققون
من علماء الشيعة رسل الملائكة افضل من عامة البشر وكل واحد من الانس والملائكة العالين
افضل من مفضول الانسان من حيث حقيقة الجامعة لجميع الرتب افضل من الموجودات
العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه والعالمون
افضل من الانسان من حيث انه لم يكن نشأته من النورية عنصرياً واليه انما يقولون ويعني
بالعالين الى فالمراد بالخيرة في النفس الالهية هي الخيرة لا الخيرة من كل الوجوه فمن اراد
ان يعرف النفس الالهية بحقيقة فليعرف العالم الذي هو صورته وانما توقف معرفة النفس
لا معرفة العالم فانه لا تارة من عرف نفسه وهو جزء من العالم عرفه فانه فان نفسه تفصيل
لربه فمن عرفها عرفه وما هو قوله الذين ظهروا في ان يكون صفة الرب فسر لم يعلم ان الله
صفة للعالم لا للرب فقال اي العالم ظهر في نفس الرحمان الذي نفس الله اي بسبب التخرج عن العالم
الالهية قوله ما مفعلي نفس مجرد ضد الفاعل عاين الى الاسماء من عدم ظهور اثارها
بتجديان لما والذين تجردت من عدم ظهور اثارها هو الكبر يظهر اثارها متعلق بنفس
اي نفس لله عن الاسماء الكبر بسبب ظهور اثارها اي زال عنها الكبر بسبب اثارها لانها
التي كونها ولو بقي اثارها في بطونها ولم تظهر في اوقاتها للزم الكبر بالاسماء فاضرها
لله في اوقاتها لئلا يلزم الكبر لان الكبر يحصل ثم ازاله الله بنفسه عن الاسماء فان
هذا محال في حقيقته وحق الاسماء فامتن على نفسه بقوله المردية بما اوجده اي الذي
اوجده من صور الاعيان في نفسه الفاء متعلق باوجده فاول ان كان اي جعل النفس

اي من انفس الرحمان انما كان في ذلك الجواب الالهية اي عن الحقة الاسم لله الجامع ثم لم
ينزل الامر منزلة بنفسه الغور الى آخر ما وجد فالكبر اي ظهور العالم كله في عين النفس
الرحماني كالقوة اي كظهور القوة بدون الشمس في ذات النفس اي في آخر ظلمة الليل فكما
ان الليل والنهار لا يظهر احدهما بدون الآخر كذلك لا يظهر كل واحد من انفس الرحمان
والعالم بدون احدهما والعلم اي العلم الحاصل بالبرهان العيان في سطح الدنيا راي بآمن
وهو عبارة عن يوم القيمة لمن تصلى على نام في يوم الغفلة ولم يتحصل علم ما قلته
بالبرهان العيان قبل سطح النهار فيرى النار في الآخرة عن غفلة الذي مفعول كبري
قد قلته من تحقيق نفس الرحمان والعالم رؤيا مفعول ثانياً كبري تدل على النفس صفة
الرؤيا ويرى كبري في هذا العلم الناعم من كل غم اي من كل جهل حاصل في تلوته
اي في فكره عيسى اي كانه تلى بلسان الحال عيسى وتولى حيث كانت نفسه في ضيق الليل
وعبور الفكر كمن هذا العلم لا يجرب به نفساً ولا يجرب عن النار لورم حصوله في وقت هذا
الابيات في حق من طلب العلم بنظر العقلي لا من طلب بالكشف والبرهان العيان
واما الذي طلب بطريق التجلي والكشف فحصل مطلوبه قبل سطح النهار فهو الذي قال
في حقه وكبر تجلي الذي قد جاء في طلب النفس شبه السالكين بحال موسى في حصول مطلوبهم
فكما تجلي لله موسى في طلب النفس من النار كذلك تجلي لله السالكين الذين جاؤا
في طلب النفس من النور فنفع علم حصوله في وقت فراه اي رأى المربي الحق نارا وهي
صورة مطلوبه وهو نور في الملوك وهم الذين خلصوا عن ظلمة الطبيعة ومكوا نور الحق
فلا يلزم غمهم والعالم كله نارا غمهم وفي العسس وهم السالكون الذين لم يصلوا درجة
التحقيق ولم يخلصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون في ظلمة طبيعتهم بالنور الالهية كما
يتصرف العسس في ظلمة الليالي بالنار فكما ان العسس تابع في المقرب بالملوك كذلك
السالكون المتوسعون تابعون في تصرف طبيعتهم بالظلمة لئلا ينة للتمل والمزيد هم ملوك

الطريقة وسلاطين الحقيقة فاد افرمت مقلتي تعلم بانك مبني على غيرك ليس لك شيء
من العلم بالحقايق فدعوك غني بالعلم كدعوة الفقيه للفلس غني بالمال وهذا غنى من ^{النسبة}
رحمة في تحصيل العلم من طريق العقل الى طريق الكشف لو كان موسى لم يطلب غير ^{العلم} اي غير
لما اي كراي الحق في غير اي مطلوب كان وما نكس الحق في اعطاء مطلوب كل طالب
اذا توجه اليه فبحال الحق في صورته مطلوب وهو منه عن الصورة والصورة تنشأ
عن بصر الراي وما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما يتعلق بها شرعي في بيان حكمه
وتحتوي الايات الواردة في حقهم فقال واما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها اي الكلمة
العيسوية في اليوم الاول في مقام حق غير المتكلم ويعلم بالغايب مستفهمها اي استهم
لحقه عيسى ثم عما نسب اليها اي الكلمة عيسى ثم والى امرها من الالهية حتى يعلم الحق هو
ابن السوبيا لها وهو الالهية حقا واقع في نفس الامر لا يقع علم الاول بهل وقع ذلك
الامر لا لكنه مستفهم ليظهر علم الاول عن صورة عيسى وانما يقل عما نسب اليها مع
الالهية منسوبة اليها اذ لا يقع دعوى الالهية عن المرات لذلك مستفهم عيسى عن الالهية
المنسوبة الى امه دون الله فمعها في الاستفهام فقال له اي فقال الله لعيسى ثم انت
قلت للناس اخذوا مني الذين من دون الله يعني انت نسبة الالهية اليك ولما
بالناس باخذوا من الذين من دون الله ام الناس نسبوا الالهية واخذوا كما الذين
من غير انفسهم فلا بد في الادب من الجواب المستفهم بكسر الهمزة اي لا بد في الادب من الجواب
المستفهم الذي استفهمه جوابا موافقا لانه لما تجلى له الحق في هذا المقام وهو مقام
التفريق وهو ضمير الخطا وفي هذه الصورة وهو صورة الاستفهام الانكاري انقضت
لكلمة الجواب في التفريق عين الجمع اي انقضت حكمه الجواب الجامع فقام الفرق للجمع فقال
وقد التفتت سبحانه في حرد بالحق التي تنقضي الموهبة والحقا فيز اولاب العبودية
والالهية وهو التفريق فحاطبه في الجواب كما خاطبه في السؤال ما يكون لي من حيث اننا

لنفسى اي من حيث عبوديته وايضا ذلك من دون ربوبيتك وهو يتك ان اولك
ماليس في بحق اي ما تنقضي هو حق ولاذ اني فان مقتضى ذات العبودية لا الالهية فلا
اكون اقول ما لا تنقضه اذ ان كنت قلته اجماليس في بحق وهو الالهية فقد علمته لانه
انت القابل في صورته ومن قال امر قد عزم ما قال واننا لسان الذي انكم به والوجود
والسان والقول كله ان وما في الوجود وهذا هو وجه الجمع كما اخبرنا رسول الله عن
في الخبر الذي فقال كنت لسان الذي ينكلم في انه اخبر عن الاشياء على ما هي عليه فان العبد
اذا تقرب اليه علم الاشياء على ما هي عليه فاخبر عنها فعمله علم الحق ولسانه لسان الحق فجعل الحق
هو به اي هو به نفسه بقوله كنت لسان عين لسان المتكلم لكونه عين المتكلم بحسب الحقيقة
ونسب الكلام الى عبيد بقوله الذي يتكلم به كونه غير المتكلم بحسب النقص فالمتكلم هو العبد لكنه
بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب الحق من جميع التثنية والنسبة في كلام واحد ثم تم العبد الصالح
الجواب بقوله تعلم ما نفسى من التكاليف والتقابل استشرق بهي ان نفسى الحقيقة
عين نفسك والمتكلم اي والحال ان المتكلم بهذا القول الحق كلسان عيسى وهو اننا
الى نتيجة القرب من الغيب ولا اعلم ما فيها فنفى الحق بلسان عيسى ثم العلم عن هو به عيسى
هو به فانه عزم الامم حيث انه ايلا من حيث ان عيسى ثم قابل وذو ان كان من هذه
المشيئة عين الحق اننا انت في باب الفصل والعماد وهو انتنا كيد للبيان واعتمادا
عليه لا يعاير الغيب لا الله فقد في العيسى الحق يجعله محاطا بقوله سبحانه وجمع بقوله
ان كنت قلته فقد علمته ووجد وهو لا زمر للجمع وكذا هو لا زمر للتفريق ووسع من حيث
سريان هو به جميع الموجودات وهو قوله تعلم ما في نفسي وضيق باعتبار المظاهر وقوله
ولا اعلم ما في نفسك والحق كله بالتشديد للمبالغة ثم قال العبد الصالح انما الجواب
اذ الجواب يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته وعزاد ذلك من منماته ما قلته لانه اما ان
نفى اوله عن نفسه قولا مشيرا الى انه ما هو به اي الى ان عيسى ليس هو موجودا في هذا

لنفسى

المقام حق قبول قول بل الوجود كله لله ثم اوجب القول ادبا مع المستغفر ولو لم يفعل
كذلك لا تصف عيسى بعد العلم بالحقايق وعاشاه من ذلك فلو لم يثبت الربوبية الالهية
بعينه الهوية العيسوية لكان نفيها مطلقا وليس كذلك بل الام لا يثبت بعد النفي او في
بعد الاثبات فثبت الربوبية الالهية فقال اما امرتي به وانت المنكر على كذا فثبت
الربوبية الالهية في من هو عيسى ثم قال قول الحق والسان لك الحق لكن ظهر
في الصوة العبودية فانظر الى هذه النسبة من الابداء على وزن تفعله الروحانية الالهية
اي فانظر الى هذا الجوار الروحاني الالهية او من التي باعتبار السؤال من طرف الحق
والجواب من عيسى ثم يعني فانظر الى هذا السؤال والجواب ما الظاهر باعبان ما وما ادعيا
بشارتها ان اعبدوا الله تعالى عيسى ما امره لست به بالاسم الله لا خلا في العباد في العباد
واختلاف الكثرة اي ولم يحصل اسما خاصا دون اسم ولم يقل ان اعبدوا الرحمن او غير
من الاسماء الخاتمة بل جاء بالاسم الجامع لكل اي جميع الاسماء ثم قال عيسى ثم كذا
رب وربكم معلومان نسبة ينسب الحق الى موجود ما بالربوبية ليست عين غيره نسبة
الي موجود آخر فان عبد الرحمن ليس عبد الفنا فذلك اي فلكون نسبة الربوبية باختلاف
الظاهر فصل عيسى ثم الرب يقول رب وربكم بالكلماتين كتابة المنكر وكتابة المطلب
الاما امرتي به فثبت نفسه ما مور او ليست نفسه سوى عبوديته اذ لا يؤمر الا من يتصور
منه الامتثال الى الامور ان لم يفعل وكان نفسه غير عبودية والا لما قال الاما امرني
وما كان الامر اياي امر الحق عبادة بالتكليف ينزل من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء وهو
الاسم لله حكما الملائكة اي بحكم المظاهر الكونية فتصف بصفاتهما من الخدوش والامكان
وتغيره ان من الصفات الالهية لذلك اي لاجل نزول الامر بالتكليف بحكم الملائكة
ينصب كل من ظهر في مرتبة ما من الملائكة اي بالذي تعطيه حقيقة تلك المرتبة فان
الفران الكلي بالنسبة الى الحق القديم قد تم وباعتبار نزوله وظهوره في مراتبنا

دارت وجواب لما محذوف تقدير لما كان الامر ينزل نزل بحكم الملائكة او قوله ينصب لان
قوله لذلك ما خرج عنه معنى في مرتبة الامور وهي مرتبة كلية مشتملة على مراتب مخصوصة جزئية
لها حكم وهو التسيير والطاعة والقبول بامر امر ويبدو اي يظهر ذلك الحكم في كل ما مور
اي في كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة الكلية ومرتبة الامر هي مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة
وهي مرتبة اسم الله لها حكم يحكم به على المأمور وهو التكليف الشرعي للمأمور ويبدو في كل امر من
خصوصيات تلك المرتبة الكلية الالهية فيقول الحق اي هو الصلوة فهو الامر والتكليف بكسر اللام
المأمور العبد فكان الحق في مرتبة الامر يظهر الحكم والعبد في مرتبة المأمور يظهر منه الطاعة
لامر ويقول العبد محمدا غفر لي فهو الامر يجب مفهوم الصيغة واللغة لا يجب الاصطلاح
وكذا قوله والحق المأمور ولا يستحق الحق يجب الشرع بانه مأمور بامر شي لكن اهل الله قد
يطلقون لكشف المعاني المستورة عن اعيان اهل الحكمه تقتضي كشفها وكان كل
واحد من الحق والعبد كراما مور لكن المأمور الثاني حق الحق بمعنى المطلوب والارضي حق
العبد في رتبة غفر لي بمعنى الطالب واليه اشار بقوله فما يطلب الحق من العبد بامر هو
بعينه يطلب العبد عن الحق بامر وليس ما طلبه كل واحد من الآخر بامر الاجابة وكذا
الاجابة مطلوبة فطلب العبد من الحق بقوله رتبة غفر لي وعبود الغفران ومطلوب الحق
من العبد بقوله اي هو الصلوة اقامة الصلوة اذ لا يتصور اقامة الصلوة الا من فعل
العبد فصور الصلوة من الحق محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول
الغفران لا يكون الا من الحق لذلك طلب العبد من الله ولهذا اي ولا لكون المطلوب
من الطرفين الاجابة كان كل دعاء اي طلب سوا كان من الحق والعبد مجابا بالحصول ^{ذات}
بينهما كما قال من الطاعة فقد اطعته ومن عصاني فقد عصيته ولا بد وان تأخر حصول
الدعاء عن وقت الطلب كما يتأخر حصوله عن بعض المكلفين فمن اقيم محاملا باقامة
الصلوة فلا يصلي في وقت اي في وقت كونه مخاطبا فيؤمر الامتثال ويصلي في وقت

بل الحق عين جواهرهم لا يشعرون بذلك فذكرهم الله النبي ثم تذكر النبي ثم تذكر
الكاف ذرعه لهم يضر الغائب فتقولون ان تعذبهم على كونهم في حجاب في الحيوة الدنيا بل
حضورهم بين يدي الله في يوم القيمة حتى اذا حضروا بين يدي الله وشاهدوا ما كانوا
عليه قبل ذلك من الحجاب تكون الحيرة في ما اوحى في طينة ابدانهم من استعداد الوصول
الوصلة الحق قد حكمت في العجيب اي في عجزهم العجيب طينة ابدانهم فصيحة اي صيرة الخيرة
العجيب في وقت حضورهم مثلها اي مثل الخيرة في ايصالهم الى الحق ففقتي العجيب السائر
والجواب عن الحق والخيرة الكشف عن الحق والوصول الى الحق فقد حكمت عجزهم على خيرة الخيرة
الدنيا فصيحة ما مثله في عدم الايصال الى الحق فاذا قامت قيامتهم انتهى حكم العجيب فحكمت
فيه كما حكمت فيها فصيحة مثلها كما صيرها مثل قيام النبي بهذه الالة ليلة كاملة وانها اذا
عند ظهور نور الشمس يدرك على انهم في ستر الحق في الحيوة الدنيا فهي كلها ليلة كاملة فيهم
لذلك لم يفعل العكس ولا انما رآهم في الدنيا لعدم ظهور الحق لهم فيها لعدم شهودهم انفسهم
فما دام غرضهم هو انفسهم وشهودهم الحق في اليوم الآخر فالحق ذكرهم ما داموا في غير
في موادهم الغيبة فاذا حضروا بين يدي الله في يوم القيمة فالحق مشاهدتهم في موادهم الصلوة
الاخرية مع كونه مشاهدتهم في مقامهم المعنى الالهى اذ لا وراقد ذكرهم الحق النبي على اول
الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعاء النبي فانهم عباد فافروا لخطا التوحيد الذي كانوا
عليه في التولد في جواب الاستبرك يعني وان خالفوا امر في الظاهر وبعبوديت
غير ان يجعلون ذلك شريكا لله في المعنى بعبوديتك كون فطرهم الاصلية على التوحيد
والاذلة اعظم من ذلك العبد وانما كانوا عباد لانهم لا تعرف لهم في انفسهم فهم يحكم
ما يريد بهم سيدهم ولا يشرك له اي سيدهم فيهم وانما كان لا يشرك الله فيهم فانه قال
بلسان نبية عباد فافروا فلما توجه ان يقال اذا كانوا يحكم ما يريد به سيدهم فلا تخافوا
لهم العذاب لا يجمع من هذا الوجه قال والمراد بالعذاب اذلالهم والحال اذ انهم كونهم

عباد اذ ذواتهم تقتضي انهم اذلا فلا بد منهم فغنى قولهم ان تعذبهم اي ان تزياد اذلالهم
فانك لا تزيدهم باذن تمام فيه من الاذلال من كونهم عبيدا فليسبيل الاذلالهم
لاستماع اذلال الاذلا واستماع تعلق قدرتك بالمتنوع فلا سبيل الى العذاب الموجه على
الشق الاول من التزديد لعدم اتخافهم من هذا الوجه وان تغفلهم اي تسرحهم عن
ايقاع العذاب الموجه الذي يستحقونه بمخالفتهم بامر النطق اي يجعل لهم غفراستهم
عن ذلك العذاب ويمنعهم منه فانك انت العزيز المنيع الحق يعني ان ذالك يجب الاسم
العزيز والغفور يقتضون مظهر يظهر بهما بكما الظهور ولا تمل مظهر امن جعل لك
شريكا فان لم تسترحهم من العذاب لغانت هذه الحكمة التي يراود قوعها وهو ظهور الحق
بكما الغفارية فلا بد من ظهور الحق بكما الغفارية ولا بد من اجابة دعاء الرسول في مقام
باذن الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذي يستحقونه بحر هذا في حق
المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة في العلم الا ان بشرط دعاء الرسول ليلة البلاء
في انتم في آخر نفسهم على الايمان واما الذين قبضوا على الشرك فلن يغفر الله لهم فلا يؤذن
للرسول ان يدعوهم بل يدعو عليهم لوجوب التعذيب في حقهم بالنقض ولا يجوز الحاحا
من التوقم على ربه في المسئلة ليلة كاملة طلبا للمغفرة لمن وجب في حق التعذيب الشق
فلا ينفع الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل العيب فلا اكفاء البضائر في تقبيل
الاية وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليمتنع التزديد
كلامه هذا انما يقع في حق عيسى ثم واما في حق محمد ثم فلا يقع وقد قيل ليس المراد من التزديد
طلب المغفرة لهم بل ثناء الله من النبي ثم بكما التوحيد وكما القدرة لكن الانبياء ممنون
بالنقل العلم عن طلب المغفرة للمشركين فكان التزديد عبارة خاصة بالرسول نافعة
له لا لهم هذا وان كان له وجه كقولنا ظاهر الاية وقريته الحال وهي تلاوة النبي في ليلة
كاملة يدل على ما قاله الشيخ رحمه من انه دعاء لهم من النبي ثم باذن الله فاما كان الدعاء

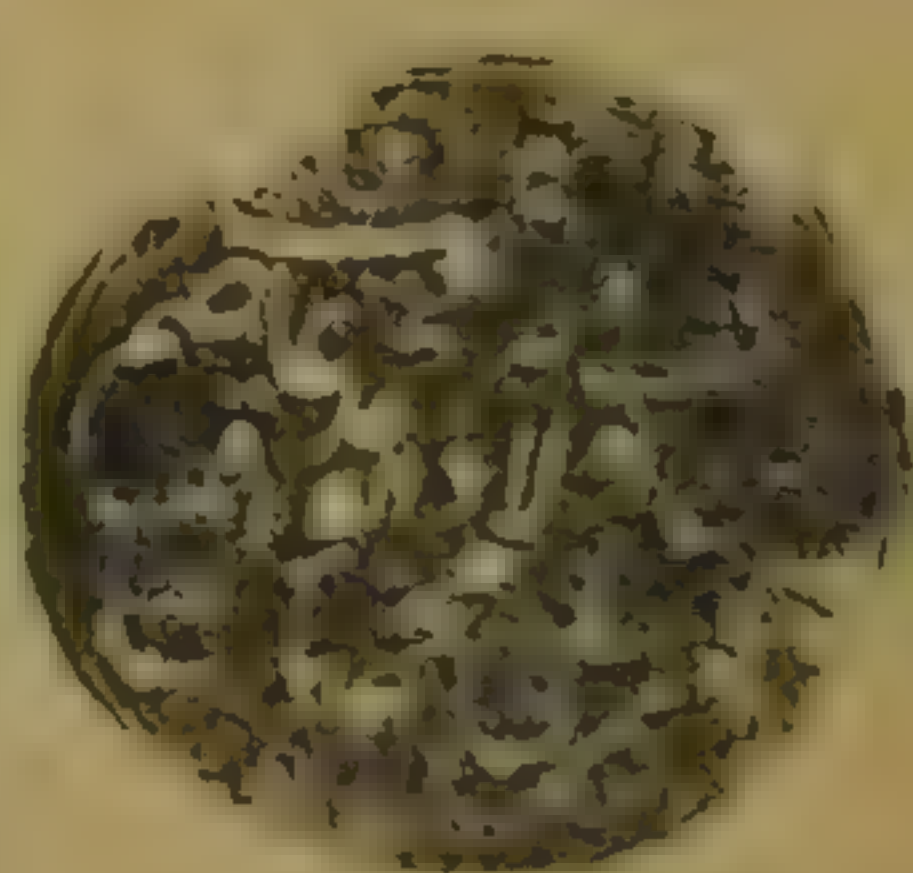
الا لطلب الاجابة فاجاب الله دعاه ولو لم يجبه لزمه في كره او كبريتين او ثلث كرات كما
قال استغفر لهم ولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فنبه
عن طلب الاستغفار المتكرر قال ان ترى يا مكي في سنة الله منع نبية عن فعل ما لا
ولو لم ينفذ هذا التوبيخ في حقهم لما ترك نبية عن عليه في ليلة كاملة فترك التوبيخ لا بطلوا
النجس ولو طال لكان فظاهر الآية يدرك على كمال شفقة النبي ثم وجهه عليهم في هذا الدعاء
وشفاعته لهم لا مجرد توبخهم عن طلب المغفرة وهذا الاسم العزيز اذا اعطاه اي هذا الاسم
الذي لمن اعطاه من عباده يسمى النبي في ذلك الوقت بالمعز والعبد المعطي هذا الاسم يسمى
بالعزيز لكونه مظهر النبي النبي بالعزيز فيكون النبي يمنع النبي ما ناهى عنه الا عين عبر
عما يريد المستقيم والمعز من الانتقام والعذاب فيقتضي هذا الاسم منع العذاب عن العبد
المذنب لذلك الجاء في دعائه اليه فاجاب الله دعائه وحفظه عن اضاعته مجاهدة في ليلة
كاملة وجاء بالفصل والعماد ايضا تاكيد البيان ولكون الآية على مسأ واحد في قوله
انت انت العزيز الحكيم اعاده ليتضح على بعض الاحكام فكان رد النبي ليلة سوء العمل
ولما حاضره على ربه في المسئلة ليلة الكاملة الى طلوع النجود ردها اي تردد النبي في تلك
المسئلة طلبا للاجابة فلو سمع الاجابة في اول سؤال ما كرر رساله وكان النبي يرضى عليه اي
على النبي ثم فصل ما استوجب به اي استحقوب العذاب وهو الذنب الذي يطلب
المغفرة وهو ما عدا الشرك لا يشرك لا يقبل المغفرة فالتوبيخ لا يطلب الا يقبل عرضا
مفتقلا اي كل واحد من التوبخ والمذنبين فيقول النبي له اي النبي في كل عرضين
عين اي في كل عرضين فردا فردا ان تعذبهم فانه عبادك وان تغفر لهم فانت
انت العزيز الحكيم فلوراي النبي ثم في ذلك العرض اي عرض الحق على النبي ما يرجع تقويم النبي
واينار حنايه من ان النبي ير القدر والانتقام منهم لا يريد المغفرة لهم لرد عا عليهم لانه لان
الانبياء لا يريدون ما لا يريدون الحق فعام النبي ثم في ذلك العرض اي الذي يريد المغفرة والمغفرة

لهم بدعيه ثم فبالغ في دعائه ليلة كاملة فاعرض الحق عليه اي على النبي ثم الاما الحق اياه اي
بسبب ذلك الشيء وهو الذنب ما مفعول استحقوا اي الذي تعطيه اي تعطي ذلك الشيء هذه
الآية قوله من التوبخ والتميز من الحق بيان لما يعني ان هذه الآية تعطي الرسول استحقاقه
من ان الرسول يستلم الله في دعائه لهم لانه لا يدعوهم الا بالحق ويعرض على الحق مغفرتهم
فما نزل الآية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن يقبل الشفاعه وورد في الخبر
ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه اي الحق اخر الاجابة عنه اي عن العبد حتى
يتكرر ذلك الدعاء منه اي من العبد حبايه اي في دعائه لا عرضا عنه وذلك اي ولاجل
ناحية الاجابة عن العبد حبا من الله يستكر من العبد جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذي يرفع
الاشياء في موضعها ولا يورد بها اي الاشياء عما اي عن الذي تقتضيه وتطلبه حقايتها
اي حقايق الاشياء بصفاها اي بصفاتها الحقايق فالحكيم هو العليم بالترتيب فكل رسول لله
يترواه هذه الآية على علم عظيم من الله فمن تلى هذه الآية فذكر استلوي كلامه الرسول في كونه
على علم عظيم والآيات كونه اولى به فاذا دق الله عبد الحق بنطق ما مر ما وقفه اي العبد له
الى نطق الا وقد اراد اجابته اي اجابة عبده في اي ذلك النطق وقضا حاجته فاذا لم يجد
كذلك فلا يسطع اي فلا يفتح احدتا خيرا ما يضمنه ما وقفه من الدعاء ويكتار اي
ويواظب على دعائه مثل ما برز رسول الله على هذه الآية في جميع اماله اي احوال الرسول
حتى يسمع الداعي بانه الجسماني او بسموه القلبي كيف يشاء وكيف اسمع الله الاجابة فان
جاز الحق يسأل الله اسمعك ما ذك وان جازك بالمعنى اسمعك اسمعك **فصل**
في اي ذبته علوم منسوبة الى الرحمن حاصلة في **الآية** اي في روع هذا النبي
فكل من علم هذه الحكمة وتكلم بها من روع هذا النبي ثم قال الله ثم حكاية عن قرادة بليس
كتاب يلما انه يعني كتاب الحق من سليمان وانه اي مضمونه وانما رجع الضمير الثاني الى
المضمون لا الى الكتاب لان ما في الكتاب لا يفصح في البسلة بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس

اي ذهب بعض المنسبين في تورهم يتعلق باخذ باعتبار رتبة معنى شريع وان كان مقدرا
باسم سليمان على اسم الله اي قدم سليمان في كتابه اسم الله اي قدم سليمان في كتابه اسم
على اسم الله فكل بلفظ مع حواشيها كذلك ولم يكن كذلك والحال ان سليمان لم يقدم اسم الله
الله في كتابه بل انما كان التورم عن قراءة بلفظ انما قالت بلفظ حواشيها اني التي التي
كتاب كريم نصب السامعون اعينهم وانظر الى ذكر اللقي فاقضي المقام تقدم اسم الله عليه
في قراءة بلفظ وليس كذلك في كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه وتكلم في ذلك اي في وجه
تقديم سليمان اسمه على اسم الله بما لا ينبغي يتعلق بتكلموا بما بيان لما لا ينبغي لا يلق بمعرفة سليمان
بوجه فانه قالوا انما قدم اسم الله على اسم الله ليدل بحرق الكتاب بحجة صاحبه وبعضهم قالوا انما قدم
اسم الله على اسم الله لانه ملكه كافر في ان سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسم الله على اسم الله
لا الى الله كل ذلك لا يلق بمحض سليمان العالم بالامور على ما هي عليه لذلك ذهب الشيخ الى ان
سليمان لم يقدم اسم الله على اسم الله والتقدم يتوهم عن كتابه بلفظ وكيف يليق ما قالوه بلفظ
تقول حواشيها في اي في حق الكتاب التي التي في كتاب كريم اي بكره عليها اي على بلفظ سليمان
عالم بهذا القول من بلفظ ان تقول فكيف يليق بهذا المعرفة سليمان ما قالوه في حقه من نسبة
لجعل وانما علم اي بعض الناس على ذلك التقدم رعا فاعل حمله على حملهم على التقدم تميزوا
كسر كتاب رسول الله يعني قالوا انما قدم سليمان اسم الله على اسم الله ليدل بحرق كتابه كما فرق
كسر كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك التقدم لما فرقوا الى بطلان هذا
القول اشار بقوله وما فرق اي وما فرق كسر كتاب رسول الله حتى في اركله وعرف بميزة
ولو كان تقدم اسم الله سببا لتمييز كتاب رسول الله لما قرأه كله بل فرق عند رؤية اسم الله
بدون قراءة ما في الكتاب فاما مرة الالعدم توفيق الله له فكذلك اي كسر كانت تعلق بلفظ اي
ما مرة حتى قرأت كله وعرفت مضمونه لو لم توفيق من التوفيق على البناء الجهر لكانت
فسبب التوفيق عدم التوفيق وسبب عدم التوفيق التوفيق فلم يكن يجمع الكتاب على الاخر

بحجة صاحبه تقديم اسم الله على اسم الله ولا تأخير اي لم يكن تقديم اسم الله ولا تأخير سببا
لحفظ الكتاب عن التميز قوله الكتاب مفعول محي وتورم فاعله فاني سليمان بالرحمن
رحمة الامنان وحي يحصل من الله للعبد بدون مقابلة عمل من ايماله بل غاية سابق في حق
عبد كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والقوة فانها رحمة من الله للعبد ليست في مقابلة عمل
بل منه وعطاء محض من الله ورحمة الوجوب وهي التي تحصل من الله للعبد بمقابلة عمله كاعطاء
ثواب اعماله في الجنة اللذان هو الرحمة الرحيم فامتن اي امتن الحق بالرحمن لعموم حكمه على جميع
الموجودات فامتن بقوله رحمتي وسعت كل شيء بقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما وان
اي جعل الحق على نفسه الرحمة واجبا بالرحيم المخصص بالرحمن العام وهذا الوجوب اي في
الوجوب من الامنان ففضل الرحيم في الرحمان دخول تضمن يعني دخول الخاص تحت العام
وانما كانت رحمة الوجوب من رحمة الامنان فانه كتب على نفسه الرحمة بما انه يكون ذلك
اي وجوب الرحمة للعبد بما اي بسبب الذي ذكره الحق من الاعمال بيان لما اولى بالحق
يا في هذا العبد قوله عفا خير ليكون على الله متعلق بحق او جليل المنصون للتفضل بوجه
الى وجوب الرحمة له يتعلق باوجب والضمير المجرور المنصون يرجع الى العبد اي اوجب الحق
الرحمة على نفسه للعبد على نفسه يتعلق باوجب يستحق بها اي يستحق العبد ببيان الاعمال
التي امر بها الحق ان يفعلها هذه الرحمة مفعول يستحق اعني رحمة الوجوب يعني ان العبد
من حيث انه عبد يجب عليه اتيان او امر موله فلا يجب على المولى في مقابلة شيء فاذا
قد المولى واجب على نفسه لعبد شيئا في مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشيء
بسبب عمله فصول ذلك الشيء للعبد من المولى في مقابلة عمله امتنان وعطاء محض
ومن ذلك قالوا الجنة فضل الله الذي فلا يستحق بها العبد الا بفضل الله فان جعل الحق
الاعمال اسبابا للجنة وهو من جملة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامنان
ومن كان من العبد بهذه المثابة اي تحقفا بهذه المرتبة ومشاهدة اياها وهي

وهي مرتبة ان يكون الحق موجبا على نفسه الرحمة للعبد فانه اى فان ذلك العبد يعلم من هو
 العامل منه اى يعلم ذلك العبد يقينا ان العامل في الحقيقة من نفسه هو الحق ويعلم ان العمل
 لا يستند اليه الا بحسب الظاهر ولما العبد الذي لم يكن بهذا المثابة زعم انه عامل في الحقيقة
 فلما قال ان العامل في الحقيقة من صورة العبد هو الحق شرع في بيانه بقوله والعمل منقسم على
 ثمانية اعضاء من الانسان كل عضو عمل خاص به يعمل الانسان ذلك العمل بذلك العضو
 على ما يخفى وقد اخرج الحق انه اى الحق هوية كل عضو منها اى من اعضاء الانسان فاذا
 الحق هوية كل عضو لم يكن العامل في الحق والصورة التي تظهر منها العمل للعبد وهوية الالهية
 مندرجة فيه اى في العبد اى في اسم اى في اسم الله او في اسم العبد اى لكل عباد اسم يظهر فيه احكام
 الاسم لا غير فترى قوله اى في اسم الله ان اندراج هوية ليس في نفس العبد بل في اسم الظاهر
 في العبد كما قال ولكن في ظهوره ولم يقل انا مظهر لكنهم تسامحوا وقالوا هوية الالهية
 مندرجة في العبد والملا ما ظهر في العبد ويرى من اسماء الله ثم فان اندراج هوية لا يكون
 الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج هوية الالهية في الموجودات كان اندراج هوية الشخصية
 في صورها الحاصلة في المراتب المختلفة وبه انفع توفيق الخلق الالهى فان الخلق محال عند
 اهل آياتنا وانما كانت هوية الالهية مندرجة في العبد لانه تعالى عين ما ظهر منه وبمجيئنا
 ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اى كون الحق عين الخلق كون الخلق ظاهرا على صفة
 الحق وهي الحيوة والعلم والعزة ومعنى كونه غير الخلق كون الخلق ظاهرا على الصفة
 الناقصة كالحدوث والامكان ولما اورد ما فيها كانت عين ما ظهر منه في المراتب المختلفة
 كذلك الحق عين العبد الذي ظهر منه ما من صفة من صفات الحق الا وهو موجود في العبد
 الوجود الذاتي فانه لا حظ للممكن فيه فعلى العينية في اصطلاح هذه الطائفة اشراك
 الامرين والامور في حقيقة واحدة كاشراك زيد وعمر وخالد في حقيقة الانسانية
 فان كل واحد منهم غير الاخر في الانسانية او في صفة كاشراك زيد وعمر في العلم وكاشراك



الموجودات مع الحق في الوجود بمعنى لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغية امتيازهما بان
 مختص بظهور ذلك معنى قوله لانه تعالى عين ما ظهر اى عين ما ظهر من حيث الامور الكلية للشيء
 بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال وبه يكون الحق عين ما ظهر كان اى حصل الاسم
 الظاهر والاخر البعدي ويكون اى ويكون العبد لم يكن ثم كان ويتوقف ظهور اى ويتوقف
 ظهور العبد عليه اى على الحق ويتوقف صدور العمل منه اى من العبد على الحق ويتوقف ظهور
 الحق على العبد ويتوقف صدور العمل من الحق على العبد كان الاسم الباطن والاول للعبد فكان
 العبد هو الاول والاخر والظاهر والباطن كما كان الحق كذلك لكن اولية العبد واخرية
 وظاهره تدب باطنية لا كما كان الحق فاذا رأت الحق سوريات الاول والاخر والظاهر والباطن
 يعنى ان الخلق دليل تام على الملقى واسمايه وصفاته لمن كشف الله عين بصيرته وهذه معني
 معرفة الحق من الخلق بامرات اسمائه لا يغيب عنها سليمان كونه متصرفا في الملك ومتحققا
 بمعرفة الاسماء الالهية ليهلك التصرف بها في الملك كله بل مما يدل على هذه المعرفة من الملك الذي
 لا ينبغي لاحد من بعد اى من بعد سليمان يعنى الظهور به اى بهذا الملك في عالم الشهادة
 سليمان اختصاص ظهور الملك لنفس الملك فجاز ان يعطى هذا الملك لاحد بعد كى لا
 يظهر به فقد اوفى محمد ما اوتيه سليمان وما ظهر اى ولم يظهر محمد به لان ظهوره مختص
 بسليمان فلهذا الله اى محمد بن عبد الكافي تكلم من العفريت اى من كفر الجان
 الذي جاء به اى جاء الرسول بالليل المضل وفي بعض النسخة كينفك به اى ليقتله غفلة
 فقام اى قصدا الرسول ثم باخذ اى باخذ العفريت وربطه بسارية اى بعد من سوارى
 اى من عود المسجود حتى ان يصبح فيلعب به اى بهذا العفريت ولدت المدينة فذكر الرسول
 دعوى سليمان ثم وهو قوله رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى فذكر الله اى العفريت
 خاسيا من الظفر على محمد ثم فلم يظهر محمد بما اقر عليه على بناء الجهول اى جعل الحق
 محمدا قادرا على العفريت وظهر بذلك اى بما اقر عليه سليمان ثم قوله ملكا فلم يعم

فعلينا اننا اى سليمان ثم يريد ملكا ما اى ملكا خاصا من الاملاك وربنا اى ربنا سلما
قد شرب سلما مع غيره في كل جزء من الملك الذى اعطاه الله فعلينا اننا اى ان سلما
ما اختص الابا بالجموع من ذلك الملك الخاص المعطى له واما اجزاء ذلك الملك الخاص فلا يختص
لسليمان به فكان الجموع مختصا والاخر مشاركة وعلما بحديث العفريت انه سليمان ما يختص
الابا بالظهور وقد يختص اى وقد اختص سليمان بالجموع اذ لا يعطى هذا الجموع غير سليمان
فلا شريك في نفس الجموع فكيف يشارك في الظهور بالجموع وهو الملك المكتوب من الاطراف
والظهور اى اختص سليمان بالظهور جز جز من الملك الذى اعطاه الله فلا يختص سليمان
بذلك جز جز فلو لم يقل في حديث العفريت فامكنى الله منه اى اعطاني الله قدره
في العفريت قلنا اننا لما قم باخذ اى باخذ العفريت ذكره كقصة دعوى سليمان ليعلم الله
عليه السلام انه لا يقره كقصة من الاقدار اى ليعلم الرسول ان الله لا يعطى له العفريت
على اخذ قوته كقصة خاسيا فلما قال فامكنى الله منه علما من هذا القول ان الله قد
وهب التصرف فيه اى في العفريت ثم ان الله ذكره من التذكير في ذكر الرسول دعوى سليمان
فثابت مع فعلنا من هذا اى من حديث العفريت ان هذا الذي اى الملك الذى لا ينبغي
لاحد من الخلق بعد سليمان ثم الظهور بذلك الملك في العموم اى لا يظهر تصرفه في ذلك الملك
في عموم الخلق فعلم اختصاصهم بالظهور بحديث العفريت واختصاصهم بالجموع بالجموع
فاجزاء الملك وليس غرضنا من هذه المسئلة المذكورة الا الكلام والتبيين على الراغبين
الرحمة العامة ومعنى مشاركة سلما في اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهي اختصاص
سليمان بالجموع وبالظهور فجميع سلما الرحمة العامة والرحمة الخاصة اللتين ذكرهما
سليمان في الاسمين تفسيرهما لسان العرب الرحمة التي هي الرحمة التي هي الرحمة التي هي الرحمة
وكان بالمؤمنين رحما وفي قوله فساكنها الذين يتقون واللق رحمة الامتنان في قوله
وهمنى وسعت كل شئ حتى الاسماء الالهية اعني حقايق النسب فزعم الله الاسماء

الامتنان باعطاء ما طلبته من المظاهر فامتن كقصة عليها اى الاسماء باعتبار من العالم
كله اى بوجودنا وكذلك فمخرج رحمة الامتنان بالاسماء اى بسبب الاسماء الالهية
والنسب الربانية ثم اى بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية او جبرها اى وجب تلك
الرحمة الامتنانية على نفسه بظهورنا اى بسبب ظهورنا برحمة الامتنان لنا متعلق
باوجب اى ليرحمنا بها واعلمنا من الاعلام انه اى الله هو ربنا وهو فوقه كقصة سمعوه
لنعلم انه اى الله هو ربنا وهو فوقه لنعلم انه ما اوجبها اى ما اوجب الخلق تلك الرحمة على نفسه
في التحقيق الا لنفسه اى على الوجوب وسببه هي جهة اتحادنا وعيشتنا معه في صفاته
لا من جهة غيرتنا معه ولو كان غير خلق من كل الوجوه لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون
الا بقر بالمناسبة وكثر ما لا تراه ان الانسان يتفاوت بترجمة بقوت المناسبة فيضعها
والرحمة تنشأ من الميل الحبي والتبني لا بسبب الميانه بل الميل الى محبته فالحق لا يعمل
الينا الا بمحبة استنا اياه في اخلاقه ووصافه فما خرجت الرحمة عنه خروجا متفككا بحيث
يزول عنه ويحدث في غيره لان رحمة واحدة الى من تصف بعفائه الكاملة وصفاته عين
ذاته من وجه او موجوده فيه فمخرجت واليه عادت فعلى من امتن ومائة اى ومافي
مقام الامتنان الا هو اى الاله فان قوله كتب على نفسه الرحمة ويرم اننى واقع قبل ان
العالم في مقام كان الله ولم يكن معه شئ وهذا المقام ثابت للحق الان فلما تكلم على
لسان التوحيد اراد ان يتكلم بلسان التفريق على ما هو سنة وسنة اهل التحقيق
للجمع بين الوحدة والكثرة فقال الا انه استثناء منقطع لا بد من حكم لسان التفصيل
كما لا بد من حكم لسان الاجمال فان الكثرة واقعة كما ان الوحدة واقعة فلا بد من البيان
عن احكامها وانما كان لا بد من حكم لسان التفصيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم
حتى يقال ان هذا اعلم من هذا مع احدية العين بحسب الحقيقة والتفاضل انما يكون
بحسب تفاوت الاستعدادات من القرب والبور من الاعتدال والروحاني والجسماني ومغناه

اي معنى تفاضل الخلق في العلوم مع احدية العين معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم فان الارادة تتعلق بالممكنات والعلم يتعلق بالممكنات والمنتهات فمنه ^{مقتضى} في الصفات الالهية ومعنى كالتعلق بالارادة وفضلها لكونها سابقة على تعلق القدرة وشرطا لخصوه وزيادتها اي زيادة تعلق الارادة على تعلق القدرة فان الارادة والقدرة تتعلقان بايجاد المعدوم الممكن وايداعه فالارادة تتعلق بعدم الممكن الوجود في نفسه فكان مميتا لوجود بارادة لئلا يتصور لا يقال مميتا بقدرة لئلا يتصور بل يقال مميتا بارادة لئلا يتصور للممكنين الذين ما توارهم كقارفة ممكن في ذاته لان المعنوس مستحسن لكل جرم ووعده ^{غفر} الشك مقتضى الوجود وكذلك السمع الالهي والبصر جميع الاسماء الالهية على درجات تفاضل بعضها على بعض علم ذلك التفاضل من علم مراتب الاسماء الالهية وحقايقها كذلك اي كفا ^{نفسا} الاسماء تفاضل مظهر في الخلق من ان يقال هذا العلم من هذا معنى احدية العين فالتفاضل في الاسماء الالهية والخلق بحسب التعيينات الاحدية وكان كل اسماء الحق اذ اقرته مميثة بجميع الاسماء ونعمة من النعيت بها كذلك فيما ظهر من الخلق في اهلية كل ما فوض له اي حصل في المفضل عليه اهلية كل مفضل به لان درج الهوية الالهية في المفضل عليه التي يستند جميع ^{الكل} التبادر من المظاهر الحقيقية اليها فزيد من حيث تنمته هوية الانسانية فيه اهلية لجميع الموجودات في افراد تلك الحقيقة لان التماثل الظاهر في افراد كل نوع مودعة في شأن ذلك النوع وباعتبار ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان في جميع افراد ذلك النوع من الكمال ومعنى قوله فكل جزء من العالم مجموع العالم اي هو قابل بحقائق متفرقات العالم كله لان معناه انه تكون تلك الاهلية ظاهرة بالفعل في كل جزء فلا يتفرع قولنا ان زيادون عمرو في العلم ان يكون هوية الخلق عين زيادون وعمران ان الاختلاف في الاحكام لا يتفرع الاتحاد في الهوية فيكون الخلق في عمرو وكل واعلم منه في زيادون هذا اذا اسند العلم والكمال الى الخلق اي نظر الى جهة اسناد الكمال الى الظاهرة من الظاهر الحقيقية للخلق فله العلم

الظاهر

الظاهر في صورة عمرو وكل واعلم منه في علم الظاهر في صورة زيادون فكان الذات الواحدة في حد نفسها بالوحدة الحقيقية فاضلا ومفضولا على نفسه باعتبار المظاهر واما من حيث ذاته لا فضل ولا مفضل كما ان الحقيقة الانسانية واحدة لذاتها كبرية بحسب الشجاعة لان الاشخاص وكثرها مودعة في شأن تلك الحقيقة فالواحد والواحدة والكثير والكثرة والاشخاص هي تلك الحقيقة تظهر في مراتبها باحكامها كما تفاضل الاسماء الالهية والحال ان الاسماء الالهية ليست غير الخلق من وجه تفاضلها تفاضل الخلق من حيث كونه مستميا بموصوفاتها ^{نفسا} فاذا كان الخلق متفاضلا على نفسه بتفاضل الاسماء فهو من حيث هو عالم اعم في التعلق من حيث ما هو بربر وقادر وهو الخلق هو عين العالم والمبرر والقادر ليس غيره لان الاسماء الالهية متحدة في الهوية الالهية فكان الخلق ظاهرا في كل مقام ومظهر كاملا او ناقصا فاذا كان الامر كذلك فلا تعلم يا وليي اي فلا تعلم الخلق يا صاحبي هذا اي في مقام علميانية وشرفه ولا يجمله هنا اي يجمل الخلق في مقام كدنايته وخساسته بل تعلم في كل مقام شرفا كان او حقيرا ولا تنفيه هنا اي في مقام نظر الى نفسه ولا تنفيه هنا نظر الى شرفه وزيادته بل اعلم الخلق في كل مظهر ومقام عظيم او صغير وابته كذلك لئلا يكون عالما بالاسماء على ما هي عليه الا انه ابته اي الا ان ابته الخلق بالوجه الذي ابته نفسه ونفسه عن كذا بالوجه الذي في نفسه في الميثب والنا في الخلق لانه انت عبد محض تابع لكل الحق في الحكم بالنفي والاثبات وحكم الخلق على نفسه بالنفي والاثبات كالاية الجامعة للنفي والاثبات في حقه ثم حين قال ليس كمثل شي فنفى وهو التمييز في صفة تتم كل سامع بصيرين حيوان ومائمه اي وما في العالم الحيوان الالهية اي كنه بطل الحيوان في الدنيا عن ادراك بعض الناس فيهم المجبورون فيستولون بعض الاشياء جمادا والبعض الاخر حيوانا وظهور في الاخرة لكل الناس فانها الارواح الحيوان وكذلك الدنيا كلها حيوان الا ان حيوانا اي حيوة الدنيا مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه عن حقايق العلم

فمن علم أدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم من ليس له ذلك العمى فتفاضل من علم أدراكه
عليه من لم يعلم فإذ كان الأمر على ما بيناه فلا يجب على المبنى للمفعول إلا أن يكون محجوباً بالتأخر
ونقول لا ولا لآنك قائل لا يصح كلام من يقول إن الخلق هو الحق بعد يتعلق بلا
تجيباً إريك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك إنساناً هي الحق ومردولها
المستحي بها ليس إلا كنهه فلا منافاة بين التفاضل واتحاد العين في الهوية ثم يرجع إلى بيان
حكمه تقدير سليمان ثم اسم الله على اسمه فقال ثم أنه كيف تقدم سليمان كما زعموا وهو أي سليمان ثم
من جملة من أوجده الرضة الرمانية ومن جملة رضة الرمنية فلا بد أن يتقدم الرجل الكريم
ليفتح أسناد المرحوم إليها لكونه علة لوجود سليمان ومحمية هذا الزعم وهو تقدير اسم
سليمان على اسم الله عكس الحقائق وهو تقدم من يستحق التقدم في الموضع الذي يستحقه
وسليمان مع كونه عالماً بذلك كيف تقدم اسمه الذي يستحق التأخير على اسم الله الذي يستحق
التقدم مع أن اسم الله يستحق التقدم في ابتداء كل أمر ذي بال وكتاب سليمان أمر ذي بال
يجب تقدير اسم الله على ما في الكتاب ثم شرع في بيان حكمه بلفظ قوله ومن حكمه بلفظ قوله
علمها كونه لم تذكر حواشيها من التي إليها الكتاب وما علمت بلفظ ذلك العمل إلا العلم
بأنفس من الأعلام أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لا يعلمون طريقها أي لا يعلمون
حواشيها الطريق الواصل إلى تلك الأمور التي وصلت إلى بلفظ هذا أي ما عاينته بلفظ
مع حواشيها من الأدب غير الإلهي في الملك لأنه إذا جهل طريق الأخبار والواصل للملك
خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون إلا في ما إذا وصل ذلك الأمر
إلى سلطانهم غير ما رأى من أهل الدولة يأمرون غائلة ذلك التصرف فلو تعذر لهم أي
لأهل الدولة كوزراء أو سلاطين قوله على يدي من يتعلق بلو تعذر فاعل متصل ضمير
مستتر أرجح إلى يدي الأخبار فاعل فلو تعذر إلى ملكهم متعلق بتصل أي فلو تعذر الأخبار
لهم على يدي من متصل تلك الذي إلى ملكهم لصانع أي لخدموا صاحب تلك الذي

وأعطوا له الرتبة بفتح الراء جمع رتبة حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك الفعل إلى ملكهم
فكان قولها أي قول بلفظ قوله أي ولم تسم من الفاء سبلة منها أو رتبة لها من أي من بلفظ
في أهل ملكها وخوفاً مدبرها وهذا العلم استحققت بلفظ قوله أي على خوفاً
مدبرها مع كونها امرأة يجب تأخيرها عن رتبة الرجال وأما فضل العالم وهو أصعب من
برفيا وزير سليمان ثم من الصفات الإنسانية على العالم من الحق وهو من قال من الحق أنا
أنتك به قبل أن تقوم بأسر النصير يتعلق بالعالم وخوفاً الأشياء فاعلموا أي ذلك الفضل
معلوم بالقدرة الزماني فإن رجوع الطرف إلى الناظر قوله به يتعلق بالناظر الضمير المحرور
راجع إلى الطرف أسبق من قيام القيام من مجلسه لأن حركة البصر في الإدراك قوله إلى ما يدركه
متعلق بالحركة أسبق من حركة الجسم فيما يتحرك منه فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر هو الزمان
الذي يتعلق بمبصره مع عدم المسافة بين الناظر والمنظور فإن زمان فتح البصر من زمان تعلقه بذلك
اللو كبا الثابتة وزمان رجوع طرفه إليه أي زمان رجوع طرف العين إلى الناظر عين زمان عدم
أدراكه والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك أي ليس له هذه السعة فكان قول أصعب من برفيا
وهو قوله أنا أنتك قبل أن يرتد إليك طرفك أي في العمل من الحق وأتمية العمل توجب أتمية العلم
فكان العالم من الذين بأسر النصير أفضل من العالم من الحق فكان قول أصعب من برفيا عين
فعل في الزمن الوارد فإن قول أهل النقص وجميع قواه عين الحق وجه فاقترنهم قولهم فيما يرون
بإذن الله فكان قول أصعب منزلة قول الكبري فيكون فإن قول الحق عين فعل في الزمن الوارد
وبذلك كان وزير سليمان ثم رأى ذلك الزمان الغير المحرور في عينه راجع إلى العرش المؤخر
لفظاً المقدم معنى أو اللغو الصريح حقراً للتقدم على غير الصريح للاختصاص سليمان ثم عزى بلفظ
ما لكون العرش مستقراً عند أي موجوداً أو ما لا يغير سليمان وأما قال ثم مستقراً عنده بوزن قوله
فلما رآه ليلاً يتجسس على المبنى للمفعول أنه أدركه أي أن سليمان ثم أدرك العرش وهو الحال أن العرش
ثابت في مكانه من غير انتقال بان رفع الحجاب من العين فرأى سليمان برون حصوله عنده فلما قال

مستقر أعنده زال ذلك القيل وعلم أن العرش قد انتقل عن مكانه بفضل اصف وحصل
عند سليمان فكره هذه عند من كان عند بائع الزمان انتقال فكان المستقر
العرش عند سليمان ثم عند بالانتقال وأما عند من لم يكن عند بائع الزمان انتقال
وقد صرح به بقوله ولم يكن عند بائع الزمان انتقال يعني أن قوله أنا آتاك به قبل أن يترك
اليك طرفك عين فعله في زمان واحد فانتقل قوله وفعله بائع الزمان وليس كذلك
قوله مع الانتقال فإنا الانتقال حركة ولا كنه لا بد لها من زمان كما أن القول لا بد له
من زمان فلا يمكن أن يكون زمان القول عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش انتقالا
وأما كان أعدم وإيجاد أي وأما كان فعله أعدم في مكانه وإيجاد عند سليمان فعلى
هذا كان معنى قوله مستقر أعنده أي أعدم في مكانه وأوجد عند سليمان ثم من غير انتقال
من حيث لا يشعر بذلك الأعدم والإيجاد الأيمن عرف أي من عرف الأعدم والإيجاد
ذوقا وماذا من أهل التصرف في شعر لا غير وهو أي من يشعر بذلك الأعدم والإيجاد
قوله ثم أي بين فقد تم من لم يعرف ذلك الأعدم والإيجاد في قوله بل لم في ليس من خلق جديد
فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك ولا معنى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راوون له أي
أنما لم نشعر بالإيجاد والأعدم في كل آن لأن كل ما يعدم يوجد مثله في آن عديمه فانوابه
متشابهة فينعمون أن وجودهم باق في الماضي والمستقبل يرون إيجادا وأعدم يرون
بسبب ذلك وقت معنى عليهم ما هم راوون له ولا يعلمون أن العالم في كل وقت ليس جديد
من خلق جديد فلهذا شعرهم بذلك كما نوافي ليس من خلق جديد وإذا كان هذا أي
حصول العرش عند سليمان ثم كما ذكرناه من أن حصول العرش عند سليمان ثم بطريق الإيجاد
والأعدم في زمان واحد فكان زمان عدمه أعني عدم العرش من مكانه عين زمان وجوده
عند سليمان ثم من تجديد الخلق مع الانقاس ولا علم لآدم بهذا المذهب بل الإنسان لا يشعر
من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون قوله ولا نقل ثم تنقضي المهلة فليس ذلك بهيكل ذلك

الوارد على قوله بل الإنسان في كل نفس لا يكون ثم يكون وهو أن لفظة ثم للمهلة فلا يكون
زمان عدمه عين زمان وجوده وأجاب عن هذا الاعتراض بقوله وأما ينقضي الرتبة العلية
بكل عين من العلة عند العرب في مواضع مخصوصة كقول الشاعر كبر الزمان ثم اضطرب زمان
الفرعين زمان اضطراب المهزور بل شذوذ ووربا بهم ولا مهلة فلا يستعمل ثم مطلقا
للمهلة بل قد يكون المرتبة العلية كما في قول الشاعر فاستعملنا ثم في قولنا لا يكون ثم يكون
للمرتبة العلية لأن أعدمه في آن علة لإيجاده في آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده
بان يحصل عدمه في آن وجوده في آن آخر لأن أقل أجزاء الزمان آتاة فكان زمان الهمز
عين زمان الهمز وفي قول الشاعر كذلك تجرير الخلق مع الانقاس زمان الهمز عين زمان
وجود المثل ولما كانت في ذلك تجرير الخلق صعوبة شبة بقول الشاعر تسهيل لأهل
النظر فالتجديد بالأعراف دليل الأشاعرة فاختص دليل الأشاعرة في تجديد الخلق بالأعراف
والشيخ رضي قد رآه بتدريج الجواهر والأعراف كما مر تحقيقه ولما كان هذا المقام مظنة أن يقال
لم طول الكلام في حصول العرش مع أن البيان على وجه الاختصار مطلوب إجاب بصورة
الاعتذار يعني بما طوكت الكلام في تحقيق صورة العرش فأن مسئلة حصول عرش بلقيس
من أشكل المسائل الأعز من عرف ما ذكرناه أنفا في قصته من أن حصوله أعدم في مكانه
إيجاد عند سليمان في زمان واحد من تجديد الخلق مع الانقاس فإذا كان الأمر كذلك فلم
يكن لأصف من الفضل في ذلك الفعل الاصول التجديد في مجلس سليمان ثم فإذا كان حصول
العرش على طريق التجديد فما قطع العرش مسافة ولا رديت له أي ولا طوبى للعرش أرض
ولا خرفها أي ولا خرف أصف والعرش الآخر من غير معنى ما ذكرناه من تجديد الخلق وكان
أي حصل ذلك الفعل العظيم لأن وجليل الذكر على يد بعض الحكماء وهو أصف بن برخيا
ليكون ذلك الفعل أعظم سليمان أي ليكون ما فعله أصف بالعرش من الأمور العظام دليلا على
اعظمية سليمان في تنوير الحافين من بلقيس وأصحابها فإن اعظمية التابع تدل على اعظمية

المبتدئ فكان فعل آصف مجزئ سليمان ثم وبسبب حصول ذلك الفعل على يدي بعض اصحابه
مع ان سليمان ثم قادر عليه كون سليمان ثم هبة لثمة داود ثم من قوله ثم وهبنا لداود سليمان
والهبة عطاء الوهب بطريق الانعام لا بطريق الجزاء الوفاق اي الجزاء الموافق لاداء اعمال العباد
كما قال جزاء وفاقا او بطريق الاستحقاق بحسب العمل يعني ان وجود سليمان هبة لثمة داود
والفعل الذي حصل على يدي بعض اصحابه في مجلس سليمان هبة لثمة سليمان ثم كذلك لم يظهر
على يدي نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك في مقابلة ثمة لا بطريق الانعام فهو كمال ما فعل آصف
بالعرش في مجلس سليمان النعمة السابقة لسليمان ثم والجنة الباقية على اعيان امته بمرور القيمة
والنيرة الدائمة في حق الكفار واما علمه اي واما اختصاص سليمان بالعالم بربيد بربيد بيان
مرتبة سليمان ثم في العلم فتوهم تفهمنا هاتاهما مع تقيض العلم اي مع وجود تقيض حكم
سليمان وهو حكم داود في المسئلة وكل اي ذكر واحد من الانبياء انا الله علما وعلما فانا
علم داود علما موثقا انا الله على يد من ابراهيم اسماء من الوهاب وغيره في ارض حكمه ان يصيب
وان لا يصيب كما في المسئلة وعلم سليمان ثم علم الله في المسئلة اذ كان اي سليمان الحكم بلا
واسطة فعلم سليمان الامر على ما هو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان على داود ثم
في رتبة العلم في هذه المسئلة لا ينافي افضلية داود على سليمان فكان سليمان ثم رحمان
حق في تقدير صدق فكان سليمان ثم في المسئلة اجران وكذا داود اجر واحد كان المجتهد
للمصيب الحكم الله الذي يحكم به لثمة اي بذلك الحكم في المسئلة لو تولاهما بنفسه اي لو تولاهما
بنفسه المسئلة او تولاهما بما يوجب به لرسوله كخبر مقدمه القيم يرجع الى المصيب اجران مبتدأ
والجمله خبران اي فله اجر لصابته في الحكم واجر كذا جدهن والمضطر لهذا الحكم المعبر كذا اجر واحد
لبنو جدهن مع كونه او مع كون خطاؤه بعد علما بحسب الشرح كمال للمصيب بعد حكمه حكما
بحسب الشرح في وجوب العمل بحكم المصيب فاعطيت هذه الامه المحمدي رتبة سليمان ثم
في الحكم بالاصابة ورتبة داود ثم بالاجتهاد في هذه الامه رتبة سليمان ورتبة داود ثم بالافضل

تج اي في افضل رتبة سليمان ورتبة داود من امه محمدي ولا يتوهم افضلية النعمة عليهما
في هذه المرتبة لان هذه المرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله اولا
وبالذات واللامه بواسطة روحانية تمام واما مرات بلقيس عرشها مع علمها ببعول المسافة
والاستحالة انتكاه في تلك المدة عندها قالت كانه هو اي حكمت بالمغايرة على وجه التشبيه
وصدقت بما ذكرناه من تجريد الخلق بالامثال وهو هو صدق الامر فكان كلام بلقيس ماعا
بين الكثرة والوحدة فتوهمها كان اشارة الى التثنية فان مثل الشيء من حيث انه مثل لا يكون
عينه وقولها هو هو اشارة الى العينية فان مثل الشيء عين ذلك الشيء بحسب حقيقة ذلك
في زمان التجريد عين ما انت في زمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان التشبيه الذي ذكره
في الصرح ففضل لها ادخل الصرح وكان صرفا امس لا امت اي لا عوج فيه من زجاج فلما انة
حسب لجة اي ماء فكشفت عن ساقه باحى لا يصيب الماء فربما فبنتها بذلك على اعينها
الذي رآه من هذا القبيل اي من قبل التشابه وهذا التشبيه غاية الانصاف من سليمان فانه
اعلمها اي فان سليمان اعلم بلقيس بذلك التشبيه اصابتها في قولها كانه هو فقالت
عنده ذلك التشبيه رب اني خلت نفسي بالعصيا الى هذا الوقت والآن اسلمت مع سليمان اي
اسلام ايمان ثم اي تبعت في الاسلام لله رب العالمين اسلام ايمان ثم ما انفادت لسليمان
واما انفادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فانتفرت في انقيادها في كسر برزخ خاص
حيث لم تقل اسلمت برب سليمان او سليمان كما قال السمع امنت برب موسى وهرون كما لا ينفرد
الرسول في اعتقاده في الله فكان اسلام بلقيس عن اسلام ايمان في الطلاق وان كانت تابعة
له في الاسلام بخلاف فرعون فانه قال رب موسى وهرون حيث لم يقل رب العالمين فخصص
اعتقاده بربيه ورب وان كان انقياد فرعون يلحق بهذا الانقياد بالفسق من وجه
وهو من حيث ان ربه رب العالمين ولكن انقياد فرعون لا يقوى قوته اي لا يساوي
انقياد بلقيس في القوة لتفوقه في اعتقاده لله رب رب فاقص رب موسى وهرون فكانت بلقيس

أفقم فرعون في إلقاء الله فكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال أمت بالذي أمت
بنوا إسرائيل فخصم فرعون إيمان بنو إسرائيل وإن كان رب بنو إسرائيل رب العالمين لكن
لم يزل يصريحا وأما خصم لما أرى الشجرة قالوا في إيمانهم بالله رب موسى وهرون فكان إيمانهم
بلفظ لطلافة فوق إيمان الشجرة وإيمان فرعون في القوة فكان إيمان فرعون كإيمان الشجرة
في القوة لكنه لم يقبل منه لعموم وقوعه في وقت وفي مكان ثم تكلم أن شاء الله في حكم موسى فكان
إسلام بلقيس إسلام سليمان ثم أذ قالت لمع سليمان فبعتني في الإسلام فما بمر سليمان بشي من العقاب
الأمير بلقيس به أي بذلك الذي مع سليمان معقود أي حال كون بلقيس معقود ذلك الشيء
كذلك نحن على الصراط المستقيم الذي الرب ثم عليه لكون نواضيا في دين ويستحيل مفارقتنا
آياه فإذا كان الأمر كذلك فمن مع بالنعيم وهو معنابا للنعيم فانه قال وهو معنابا
كنم وهذا هو النعيم ونحن مع بكونه أخذنا نواضيا وهو مع النعمين فلما أجزان يقال ذلك
الحق معنابا لمران يكون تابعا لنا كما إذا كنا مع اعتبارا بمعنى مع وكون الحق تابعا للشي
من الأشياء محال فكيف يصح معيته ناد في ذلك بقوله فهو نوع نفسه حيث ما مشي بنا من
فما أحد من العالم الأعلى صراط المستقيم وهو صراط الرب ثم فهو عننا من حيث الوجود والحقبة
معناه وإن كان غيرنا باعتبار عيناتنا الشخصية فكونه معنا من حيث الوجود والحقبة
معناه بمشيته معناه من مشيته مع نفسه فكما علمنا أنا كنا مع الحق بالتبعية وكذا
علمت بلقيس من سليمان أنه مع الله بالتبعية فبعتني في الإسلام ليكون مع الله بالتبعية
كما كان سليمان ثم قالت لله رب العالمين وما خصصت عالما من العالم أي ما خصصت
إسلاما رب عالم دون عالم بل أضافت إسلامها رب جميع العوالم ولما التمسح الذي
اختص به سليمان وفضل من التفضيل على البناء الجوهري أي فضل بذلك التمسح على غيره
وجعل الله له أي وجعل الله ذلك التمسح سليمان ثم من الملك الذي لا ينبغي لأحد من
المؤمنين أن يكون ذلك التمسح عن أمر أي عن أمر سليمان فقال في حقته فسخرنا له البحر بحري

بأمر أي بأمر سليمان لما هو أي لما كان اختصا من إيمان ذلك التمسح من كونه تسخير
والأما نعم الله التمسح في حقنا فانه لله يقول في حقنا كلنا من بني آدم من غير تخصيص
شيء وتسخير ما في السموات وما في الأرض جميعا منه وقد ذلك الحق تسخير الرباح والنجوى
وغير ذلك ولكن ذلك التمسح لنا لا عن أمرنا بل عن أمر الله وسليمان بأمر سليمان فما خص
سليمان أن يغفل إلا بالامر من غير حقيقة ولا بجهة بل بجهة الامر وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف
أن أفعال العالم تفعل بهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا أي وقد ظهر لنا ذلك
أي أفعال الأبرار بهم النفوس حين أقامهم في مقام الجمعية فكان الريح والنجوى مسخر لنا
بأمر الله بحيثنا وممتنا في هذا الطريق أي في طريق أهل الله وفي طريق الجمع فكان التمسح
منا بجمعية وقته فكان ذلك من إيمانهم مجرد التلطف بالامر لمن أراد تسخير من غير جهة
ولا جمعية وأعلم أن الله وأبناك بروحه والمراد من التلطف بالجمعية العلمية وبالروح
المعنوي وهو الحضور التام مع الله دعا لنفسه ولنا بذلك إشارة إلى أن من لم يكن
على هذا الوصف لا يدرك المسيلة المذكورة بعوارض الاستعظام ما نشان المسيلة أن مثل
هذا العطاء الدنيا وأي إذا حصل للعبد أي عبد كان فانه أي كان لا ينقصه أي العبد
ذلك العطاء من ملك آخرة ولا يجب عليه في الآخرة إذا حصل من غير طلب من العبد
أو مع طلب لكنه عن أمر الله مع كون سليمان لم يطلب أي ذلك العطاء من ربه لكن عن أمر ربه
فكيف ينقص بجمته ويجب عليه في الآخرة تعرض لمن زعم أنه اختار الدنيا وطلب أن
لا يكون لأحد من بعده فينقص من ملك آخرة ويجب عليه فيبقى ذوق الطريق أي
طريق سوق الآية الكريمة في حق سليمان ثم أوطى الكشف أوطى النصف أوطى
سليمان أوطى الحق وهو صراط مستقيم وهذه أحسن الوجوه أن يكون ذلك على أي
لسليمان ما أدخله غيره فلا يجاب على ما جعل له كالأجواب غيره على ما أدخله غيره
العبدية أي بذلك العطاء أن شاء الحق حسابا إذا ارادة من غير الله في الآخرة

تعلق بحاسب فقال الله له هذا عطاءنا ولم يقل بعد إضافة العطاء الى نفسه لك
ايلا جلك ولا كفره فامتن اي اعط او اسك بغير حساب اي بحاسبه عليك
في الآخرة فعلمنا من ذوق الطريق وهو طريق الجواب وغير ذلك مما ذكرناه ان سؤال
ذلك في الملأ بالذي لا ينبغي لاحد من المخلوق بعده كان اي حصل ذلك السؤال عن امرية
والطلب اذا وقع عن الامر الذي كان الطالب له الاجل التام على طلبه والباري ثم ان شاء
قضى حاجته فيمطلب منه وان شاء اسك فان العبد قد رضى ما اوجب الله عليه من امثال
امر فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من نفسه عن امرية لم يزل الحاسب ان تعلق
امرته بحاسبه وهذا الحكم الذي ذكرناه في حق سؤال سليمان سار في جميع ما يسأل فيه
لكنه ثم كما قال كسبية محمد بن قارب في علماء فامتن الرسول امرية فكان يطلب الزيادة
من العلم حتى اذا سبق له بين يتاوه علماء كما تأول رؤياه لما راي في القوم انه ان يده
بن نضربه واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا فما اؤكته قال المعلم وكذا لما اسرى
في ليلة المعراج اناه ملك باناء فيه ليس وانا فيه خم فشرى اللبن لكونه ثامرا ثم
دون للمرفق انه الملك احبب الفطرة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر في صورة
العلم فهو ما شرى الرسول العلم تمثل في صورة اللبن فما شرى الطالب للزيادة من العلم
كجبريل تمثل في صورة بشر سوي كبريه فيكون كل واحد منهما يعطى الحق الا ان جبريل
بتمثله في صورة بشر سوي يعطى الحق المسببة والعلم بتمثله في صورة اللبن يعطى الحق
المعنوية وما قال في الناس ينالون فاما انما انبهرت به على انه كل ما يراه الانسان في حق
الدنيا انما هي منزلة الرؤيا للنائم خيال فلا بد من تأويله كما لا بد من تأويل الرؤيا
انما يكون خيال لا ظل الذي وظل الشيء من حيث انه ظل له غير ذلك وهو أي الكون
حق اي عين الحق في الحقيقة باعتبار الوجود والحقيقة وقد سبق غير مرة تحقيق كون
العالم عين الحق والذي يدرك هذا اي يفهم كون العالم خيالا من وجهه وحقا من وجه

جازا سر الطريقة فكان ثم اذا قدم له لبن قال اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه لانه كان
يراه صورة العلم وقد امر بطلب الزيادة من العلم واذا قدم اليه خير اللبن قال اللهم بارك لنا
فيه واعطنا خير منه من اعطاه الله ما اعطاه بسؤال عن امر التي فان الله لا يحاسبه في ذلك
الاخر ومن اعطاه الله بسؤال عن غير التي قال لا مزيد الى الله ان شاء حاسبه به وان لم يشأ
لم يحاسبه وارجو ان الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه به فان امره ليس به ثم بطلب الزيادة
من العلم عين امره لانه فان الله ثم يقول لقد رزقكم في رسول الله اسوة حسنة واتي اسوة
اعظم من هذا التامني وهو طلب الزيادة من العلم لمن عقل عن الله ثم ولو نبهنا على المقام
التي لما في على تمامه لربنا امر يهولك الاطلاع على عليه فان اكثر علماء هذه الطريقة وهو طريقة
نظر العقل لم يولوا حاله سليمان ومكانه وزعموا انه قد رسم اسمه على اسم الله واختار ملك
الدنيا وطلب ان لا يكون لاحد بعده وليس الامر كما زعموا وانه يقول الحق وهو يهدي
السبيل **فمن كنه وجوهرية** اي فحق الحكمة المنسوبة الى الوجود الانساني حاصلة في **الوجودية**
اي في مخرج منسوبة الى داود ثم وانما نسب الحكمة الوجودية الى داود ثم لان المقصود من الوجود
الانساني في الخلافة ورايته ذاك بكلمة الابدان وادوم لذلك ما ظهر في الخلافة في احد مثل ظهورها
في داود حيث قال النبي بقوله يا داود انا جعلناك خليفة بخلافه فادوم فانه ليس بهذه المشابة
في المنصوح فلا يظهر فانه آدم بتمام الابدان وادوم اعلم انه لما كانت النبوة والرسالة اختصا
النبي ليس فيها شيء من الاكتساب اي لا يحصل بتعلق ارادة الانسان اعني نبوة الشريعة
فالنبوة العامة كونه لا لزوم للولاية الكسبية خارجة عن هذا الحكم كانت عطايها ثم لم يزل
من هذا القبيل قوله ما هيست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء فاعطاهم وها يا محمد على
الانعام والافنان رزق من قوله من هذا القبيل على التفصيل فقال ووهبنا لكم اسحق ويعقوب
يعقوب ابراهيم الخليل ثم وقال في ابوب ثم ووهبنا لكم اهلهم ومنهم معهم وقال في حق موسى ثم
وهبنا لكم من رحمتنا اخاه هرون نبيا الى مثل ذلك فالذي تولا ثم اوله اي تولا باعطاء

كما لا يتم في الدنيا من غير كسب هو الذي لا يتم آخر في عموم احوالهم واكثر ما باعطاء درجاتهم
من غير كسب فكانت نعم الله عليهم في الدنيا والاخرة بطريق الافعال الكريمة مظاهر اسم الوهاب
فلا ينفعك تعري اسم الوهاب ولا الجاه عنده وليس من كسبهم الا اسم الوهاب وقال في حق داود
ولقد ابتعد داود منافضا فلم يعرف الحق به اي باعطائه لداود جزءا من عمله يطلب منه اي يطلب
الحق ذلك العمل من داود ولا اخبر الحق انه اي ان اعطاه اي اعطى الحق لداود هذا
مفعول ثافي لا يعطى الذي ذكره صفة جزء تميز اي ولا اخبر الحق ان الفضل الذي اعطى لداود
جزء من عمل داود وما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه اي طلب الحق ذلك الشكر من آل داود
ولم يتعذر ذلك داود في طلب الشكر لشكره يتعلق بطلبه اي بما طلب الحق الشكر من آل داود
لشكر آل داود على ما انعم به على داود حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر فلو لم يكن شكرهم
لا يزيد نعم فكان طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء محضا من الله على عباده فاعطاء النعمة
على العباد احب اليه لذلك طلب الشكر الذي يزيد به النعمة فالشكر اجزء الاعمال لله ثم فاذالم
يطلب على ما انعم به على داود من داود جزءا فهو اي ذلك الفضل في حق داود عطاء نعمة
افعال فاذا طلب على ذلك من آل داود لم يكن النعمة في حق آل داود لانه قال في حق
آل داود غير ذلك الاعطاء والافعال لطلب المعاوضة في حق آل داود فقال تعالى
آل داود شكروا اي شكر الله يا الله محمد علي ما انعمت به عليكم محمد كما شكر آل داود
على ما انعمت به عليكم داود وقيل من عبادي شكروا وهو بيان لعظمة شأن الشكر
عند الله فلا يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل وان كانت الانبياء قد شكر الله
على ما انعم عليهم من الحق ووجههم من الرسالة والنبوة والكمال المنخفض بهم فلم يكن ذلك
الشكر منهم عن طلب من الله بل يتبعوا بذلك الشكر عن نفوسهم كما قام رسول الله ثم حتى تواتر
قدماه شكرا عظيما له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل في ذلك يعني في رسول الله ثم
ان الله غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فاعلم ذلك الفعل الشاوق قال فلا يكون

عبد شكورا العلماء ان الشكر اعظم منزلة عند الله فالعبد الشكور من خواص عباده ثم لئلا
قل الشكور فطلب رسول الله محمد والانبيا ان يكون عبد شكورا وقال في نوح انه
كان عبد شكورا والشكور من عباد الله قليل فالعبد الشكور هو الذي شكرته على ما
انعم به عليه من غير طلب من الله الشكر واما الذي شكر عن طلب من الله فهو ليس عبد شكورا
فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء خاصة لو ورد النقص في حقهم وهو قوله في حق
نوح انه كان عبد شكورا وقول الرسول ثم افلا يكون عبد شكورا واما غيرهم من المؤمنين
وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبد شكورا لعدم ورود النقص في حقهم نعم قد انعم
الله على المؤمنين ببعض نعمه من غير طلب الشكر فبعض الشكر من عند انفسهم فكانوا عبد
شكورا لكن الكلام في النقص الالهى فاول نعمة انعم الله بها على داود ان اعطاه اسم الحسين
حرف من حروف الاتصال والاتصال يعتبر الى العهد البور فلهذا الحروف لا يتصل بحرف
بعدها ويتصل بها غيرها قبلها فلهذا الحروف تنقطع عن الحروف الباقية وتتصل الحروف
الباقية اليها فداود ينقطع عن العالم اي لا يعمل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجى الخيال
معه فقطعه اي قطع الحق داود عن العالم بذلك اي باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم
سببا لقطعه داود عن العالم وانما فعل الحق ذلك في حق داود اخبارا اي الاخبار
لنا عنه اي عن قطعة عن العالم فخرج هذا الاسم المنقطع الحروف فخرج يتعلق بالقطع
الراجع اليه الفخيم الحروف فخرج عنه وهي كذا لا والواو فلما اعطاه ذلك علمنا من ان الله
قد قطعه عن العالم بدون مجاهدة وكسب من داود فكان ذلك القطع عطاء نعمة
وافصالا من الله على داود وسمى الله محمد بالحروف الاتصال والافصال فوسيلة اي
محمد اسم بذلك الاسم من جهة وصله اي بالحق او وصله بسبب هذا الاسم الى الحق وفصله
بهذا الاسم من جهة فصله عن العالم فخرج كل اي محمد بين الحاليتين حالتي الاتصال والافصال
فصل في حفظ اسمه فعلمنا من اسمه محمد ان محمد قد انفصل عن العالم وانفصل

بالحق بخلافه داود فانه وان علمنا انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الانقطاع
بدلالة اللفظ والاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع عن العالم يوحي الاتصال بالحق
فول اسم داود عليه السلام وهو معنى قوله كما جمع داود بين العالمين من طريق الحق فان
ذلك الجمع في اسمه فكان ذلك الجمع في اسم محمد اختصاصا لمحمد على داود قوله اعني التسمية
عليه باسمه تفسير لقوله فكان ذلك اختصاصا فتم كمال الامري بالجمع من جميع جهاته من الاسم
والمعنى وكذلك في اسمه احمد وهذا اي الجمع بين العالمين في اسم محمد واسم داود مع حكمة الله
وهو الانقطاع عن العالم والاتصال بالحق فلا يخلو ما في الوجود لفظا وكتابة وعقلا
وخارجا عن حكمة الهية ولا يطالع على هذا المعنى الا من انحل بصره بالنور الذي تم قال
في حق داود والضمير المنسوب فيما اعطاه راجع الى ما اى وما اعطاه آياه على طريق الانفا
والفيلجور في عليه راجع الى داود والحجارة والبحر ويرتفع بالانعام ترجع الى الجبال مع
التسبيح مقول قال التسبيح منصوب بترجييع اي قال الله في حق داود ترجيع الجبال التسبيح
في قوله وتخر الجبال معه سبحة بالعشق والابكار تسبيح الجبال تسبيحه ليكون له اي
لداود عملها اي عمل الجبال وكذلك خبره من الطير مستدرا اي وكالجبال الطير في الترجيع
مع التسبيح او بالحق على قدر المضاف وكذلك قال الله ترجييع الطير مع التسبيح في قوله
والطير خشية كل له اواب وتسبيح الجبال والطير مع هو تسبيح داود لا التسبيح
المنصور بكمال منما واعطاه القوة ونعمة بها في القرآن اكثر من بكماله الايدان
اواب واعطاه الحكمة اي علم الحقائق والاسماء والصفات واعطاه فصل الحقائق فان
سعد الدين في كتابه السني مطول يقال الكلام البين فصل بمعنى المفصل فصل الخطاب
البين من الكلام المختصر الذي يشبه من يخاطب ولا يلتبس عليه او بمعنى الفاصل اي الفاصل
من الخطاب الذي يفصل بين الحق والباطل والثواب والخطاب ثم المنة الكبرى والمكانة
الترقي اي المرتبة القوي من الله التي خصه الله بها التفصيل قوله ثم المنة مبتدأ

والتفصيل

والتفصيل خبر على خلافة ولم يفعل ذلك التفصيل مع احد من انبياء جنسه اي من بني
آدم وان كان فيهم خلفاء فلا يكون فضل الخلافة للودم المنة الكبرى والمكانة التي بل المنة
الكبرى التفصيل على خلافة لعموم الخلافة وخصوص تفصيله وانما كان تفصيله على خلافة
منة الكبرى دون تفصيل سائر النعم التي خصها للودم لان الخلافة لكونها مرتبة الاوقية
اعلى من سائر النعم تفصيله كذلك ولم يلف فضل داود بذلك التفصيل على سائر النعم
من الانبياء عليهم السلام تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض وان الفضل بيد الله
يؤتيه من يشاء من عباده ولو كان داود فانه بذلك التفصيل على الخلفاء لما اتفق
فضل محمد على الانبياء كلها فتفصيل الخلافة غير تفصيل الفضل مع ان الفضل بذلك
لا يستلزم الفضل مطلقا فالتسبيح الواحد جاز ان يكون فاضلا ومفضلا بما الجوه
والمرتبة قربناه فقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس
بالحق ولا تتبع الهوى اي ما يخطر لك في حكمك من غريزة متى يفضلك عن سبيل الله
اي عن الطريق الذي اوحى انا به اي بهذا الطريق الذي رسلني ثم نادى سبحانه معكم قال
ان الذين يفضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد مما نسوا يوم الحسا ولم يقل له فان
ضلت عن سبيلك عذاب شديد فانظر كيف نادى الحق مع عباده حتى نادى ب
معهم ومع عباده فان قلت فادم قد نص على خلافة فاما معنى اختصاص التفصيل
على خلافة داود قلنا ما نص اد على خلافة مثل التفصيل على خلافة داود وانما قال
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ولم يقل اني جاعل ادم خليفة في الارض ولو قال اني
جاعل ادم خليفة لم يكن هذا القول الذي في حق ادم مثل جعلناك خليفة في حق داود
فان هذا اي قوله في حق داود محقق لانه خطاب وليس ذلك اي وليس قوله اني جاعل ادم
خليفة كذلك في التحقيق لانه غيب وما اي ولا يدل ذكر ادم في القصة بعد ذلك اي بعد
قوله اني جاعل في الارض خليفة على انه اي على ان ادم عين ذلك خليفة الذي نص

لشريع عليه فاجعل ذلك لا فبا من الحق عن عباده اذ الخبر اني اخبر بالتفصيل ان لا يكون ذلك
في حق ابراهيم الخليل قال اني جاء ان الناس اماما ولم يقل خليفة وان كان علم ان الامامة
هنا خلافة وان ما هي مثلها لا انما ان كان ما ذكرها اي ما ذكر الحق الامامة بالاختصاص بها
وهي الخلافة فالامامة بعم خلافة وغيرها في داود من الاختصاص بالخلافة ان جعله خليفة
حكم وليس ذلك اي خليفة حكم الامم الله فقال له فالحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم لم يكن
من هذه المراتبة فلو كان خلافة ان يخلت من كان فيها اي في الارض قبل ذلك اي قبل آدم
من الملائكة لا انما اي لا يدرك على ان آدم نايب عن الله في خلقه بالحكم الالهي فيهم وان كان
كذلك ومع اي وان كان آدم نايبا عن الله في خلقه بالحكم الالهي فيهم في نفس الامر ولكن
ليس له من حق داود الا في التفصيل عليه اي على اورد والتفصيل به فاما داود ثم علم
في الخلافة بتفصيلها والله في الارض خلافة عن الله وهم الرسل فلا اختصاص في الخلافة فما
اختص داودم الا على تفصيلها واما الخلافة اليوم اي الخلافة التي بعد انقضاء الرسل فمن
الرسل لا عن الله فانهما على خلفاء اليوم ما يحكمون الامم شرع لهم الرسول ولا يخرجون
عن ذلك الشرع غير ان ههنا اي الا ان ههنا اي ان في مقام الخلافة دقيقة لا يعلمها
ذوقا وحالا الا امانا في العلم والمعرفة وذلك الدقيقة المعلومة لنا خاصة في احد
ما يحكمون به ومن في متباين لما هو راجع الى ما في مما شرع للرسول على البناء الجاهل
من الشرع فالحليفة عن الرسول من ياخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد الذي اصله
ايضا متقول عنه ثم هذا تفصيل لقوله واما الخلافة اليوم فمن الرسل لا في غير ان
هنا شرع في تفصيل قوله غير ان هذا دقيقة الى آخر بقوله وفيما من ياخذ اي الحكم عن
يكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم اي الحكم الذي ياخذ خليفة الرسل بالنقل او بالاجتهاد
ياخذ من ذلك الحكم بعينه عن الله كما ياخذ الرسول عنه فلو ان المادة كما في اخذ الحكم
من حيث كانت المادة لرسول الله من هذه المراتبة والمساوات برسول الله لمن سبقه

العناية الازلية من كبار اولياء الله واتحاد الوحي مع النبي في درجة واحدة وهي مادة
اخذ العلم وفي غير ذلك من الكمالات لا ينافي افضلية الانبياء على الاولياء فهو اي من
الحكم عن الله في الظاهر متعلق بقوله متبع اي الرسول لعدم مخالفة الرسول في الحكم لكون
الاخذ من معدن واحد كعيسى اذ انزل في حكمه فانه ياخذ الحكم عن الله بمتبع الرسول
في الظاهر فيكون خليفة عن الله لا خليفة عن الرسول اذ لم ياخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد
لكن بلسان الظاهر يقال خليفة رسول الله وكان النبي محمد في قوله نعم او بك الذي هو
بهم من ائمة فوالله ان الرسول يات في حري الانبياء والمرسلين فالله في حقيقة واحدة
تروم بدوام الانسان الى يوم القيمة باتباع الحق بالسابق وهو اي الاخذ عن الله
في حق ما نعرفه على صيغة التفكير والغيبة من صوت الاذنين لما يختص اي لا ياخذ
الحكم الا عن الله موافق الرسول في الحكم بقوله وهو مبتدئ مختص خبره وموافق صفة
اوخبر بان هو مبتدئ اي ذلك الاخذ فيه اي في اخذ عن الله وتقرير شرع رسول الله في
المبتدئ قوله منزله ما قرره النبي ام من شرع من تقدم من الرسل قوله بكونه متعلق بقوله
قرره اي قرر الرسول شرع من تقدم من الرسل بايجاده لا بالنقل عنهم فاتباعه اي
الرسول فيما قرره من شرع من تقدم من حيث تقرير اي تقرير الرسول لا من حيث انه هو
شرع لغيره بل ما لا يكون من هذه الهيئة شرع محمد فممن مأمورون باتباع شريعة
محمد لا باتباع شريعة غيره من الرسل وكذلك الخليفة يعني كما ان ما اخذ الرسول عن الله
عين ما اخذ الرسل منه كذلك اخذ عن الله عين ما اخذ منه الرسول فنقول فيه اي في حق
الاخذ عن الله بلسان الكشف خليفة الله ولسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا
اي ولاجل ان من عباد الله من ياخذ الخلافة عن الله مات رسول الله وما نص
بخلافة عنه الى احد ولا عينه لعله ان في امته من ياخذ الخلافة عن ربه فيكون ذلك
الاخذ خليفة عن الله مع الموافقة لرسول الله في الحكم المشرعي والنصوص الواردة

في حق الامامة في الخلافة وان كان الامر قد وقع كذلك لكن امر الخلافة
 لا كما لم امامه كما عرفت فلما علم ذلك لم يحل الامر ان يجمع امر الخلافة عن احد فاذا
 لم يجمع الرسول الخلافة فلهذا خلفاء في خلقه ياخذون من معدن الرسول والرسول
 قوله ما اخذته الرسول مفعول ياخذون المعنى هو ان الحق وامامه وصفاة وجمهور
 عطف على ياخذون ففضل المتقدم في المرتبة هناك اي في الاخذ عن الله فان الاخذ
 عن الله يتفاوت بحسب الشارب والمطرب وهم بين اخذ الانبياء عن الله وبين الاولياء
 يتفاوت اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تلك المرسل فضلنا بعضهم على بعض
 وكذلك الاولياء وانما فضل الرسول على الخلفاء في المرتبة لان الرسول قابل
 الزيادة وهذا الخليفة الذي ياخذ عن النبي الموافقة في الحكم المذروع للرسول
 ليس بقابل للزيادة الذي لو كان هذا الخليفة الرسول قبلها على صيغة الامام في فاذا كان
 الامر كذلك الخليفة من العلم والحكمة فما شرعيه على انبياء الجمهور الامام في الرسول
 فامته فهو ما لولي الاخذ عن الله في الطاهر متعلق بقوله في غير مخالف
 بخلاف المرسل فان شريعة بعضهم بخلاف شريعة من قبلهم في بعض الاحكام المشروعة
 وان كانت شريعة كلهم متفقة في الهدي بقوله في هديهم اقدم فالهداية لا قبل
 الزيادة والنقصان بخلاف الاحكام التي يري عيسى لما عتقلت اليهود انه لا يزيد
 على دين موسى ثم مثل ما قلناه في الخلافة اليوم مع الرسول انما به واقرة
 فلما زاد عيسى حكما او نسخ حكم كان قد قرر من بين قوله لكون عيسى رسولا
 يتعلق بقوله فلما زاد لم يخف لولا ان اليهود ذلك الزيادة والنقصان فالتكليف عيسى ثم
 واعرضوا عن حكمه وانما لم يخفوا الا انه قال في عيسى اعتقادهم فيه اي في الحكم
 الزيادة والنقصان وجملة اليهود الامر على ما هو عليه اي جملة اليهود ان الزيادة
 تقبل الزيادة والنقصان فطلبت هناك فلهذا كان من قصة ما اخبرنا الله في كتابه

في حق الامامة

العزيز عندهم فلما كان عيسى والخليفة رسولا قبل الزيادة اما بنقص حكمه قد قرر او زيادة
 حكمه على ان النقص بنقص حكمه قد قرر زيادة علمه بلا شك فان نقص الحكم حكم زائد على ما قرر
 والخلافة اليوم ليس كهاهنا المنصب اي قبل الزيادة والنقصان فلهذا خلافة اليوم الزيادة و
 النقصان في بعض الاحكام المشروعة وهي المسائل الاجتهادية قال وانما تنقص وتزيد على الشرع
 الذي قد قرر بالاجتهاد لا تزيد ولا تنقص على الشرع الذي شوقه اي فطلب به محمد ثم
 والشرع الذي شوقه به محمد هو المشرع المنصوص الذي لا يقبل الزيادة والنقصان الاستماع
 دخل الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقصان وقد يظهر من الخليفة اليوم ما يخالف حديثا ما
 في العلم ويحتمل انه على بناء الجمهور اي فتحمل اهل الحجة ان ذلك الحكم منه من الاجتهاد وليس كذلك
 وانما هذا الامام لم يثبت عند من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي ولو ثبت ذلك لكانت
 عن النبي ثم من جهة الكشف حكمه اي بذلك الخبر وان كان الطريق فيه في ثبوت خبر العدل
 من العدل قاهوي فليس العدل معصوم عن الوم ولا من النقل عن النبي فاحتمل فيه خلاف
 ما هو الامر عليه بخلاف الكشف الذي فانه يعطى الامر على ما هو عليه في نفسه فالكشف الذي اقوي
 واجح من العدل في زيادة اليقين فلهذا يقع من الخليفة اليوم وما يقع من الخليفة اليوم
 ما يخالف حديثا ما في الحكم كذلك يقع عيسى من عيسى من ان اذا انزل بره كبر من شرع الاجتهاد
 المقر لهم ثبت ذلك الشرع الاجتهادي من جهة كشفه فمكمل شرع اجتهادي مقرر اذا
 وفق كشفه ثبت واذ لم يوافق يرفع فيبين على صيغة للعلوم والجمهور بره صورة الحق المذروع
 الذي كان عليه النبي ولا سيما اذا تعاضت احكام الائمة في النازلة الواحدة ففعلنا انما قلنا
 لنزل بعد الوجوه فذلك هو الحكم الذي وما عدا اي ما عدا ذلك الوجه وان قرر الحق اي
 ما عدا الوجه الذي لو نزل وحده لكانت في نفسه شرع فيرفع الوجه عن هذه الامة وانما الحكم
 فيها فلو لم تكن ان الشارع قد سنن الشرع في بعض احكامه فاختلف الناس فيه بحسب ادعائهم
 وقد اجتمعا وكل منهم لرفع الوجه عن هذه الامة فهذا غاية من الله في حقهم فرفع الوجه بحسب

الآلة فاذا نزل عيسى من نزل مع الحارث فتمت مدة حيوتهم وقرب هلاكهم واما قوله ثم اذا
 خلقيهم فاقبلوا الاخير من هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف جوابا لما محذورين
 عليه قوله من حكم الاصل بقوله واما قوله ثم اذا اوتوا خلقيهم فاقبلوا الاخير من هذا في حكم
 الاصل قوله وان مباينة اتفاقا فلا بد من قتل احد مما يخلف الخلافة المعنوية فانه لا قبل فيها
 لانه لاحكم للسيف كما اصلا وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة في حق الاخير وان لم يكن ذلك
 للخليفة الذي جاء القتل في حق هذا المقام وهو اخذ الحكم عن الله وهو خليفة رسول الله كالاول
 اذ قول الرسول في حقهما خليفةين بشمل كليهما على التساوي فقول من حكم الاصل جوابا لما اي
 انما قتل الاخير دون الاول مع ان كل واحد منهما خليفة رسول الله ان عرلا وان لم يعد
 وهو خليفة ظاهر الغرض من القتل نظام العالم وذلك يحصل بقتل الاول وما الحكم في قتل
 الاخير فاجاب بقوله من حكم الاصل الذي به اي بسبب ذلك الاصل فيختل وجود الذين فاقبلوا
 من سبب التخييل وجود الذين وهو الثاني دون الاول فان الخليفة مظهر الحق فيختل
 بتعديده تعديدا في فوجبه في التخييل الثاني الذي هو سببه ولو كان فيه ما الله الا الله
 نفسه وان اتفق اي الالهي فخص بغيره فخصها انما لا يختلفا في التخييل حكم الله تعالى
 الحكم هو الله على الحقيقة والذي لم ينفذ حكمه ليس باله من هنا من قوله لو كان فيه ما الله
 الا الله نفسه نعلم ان قوله ينفذ اليوم في العلم فانه حكم الله وان مباينة خلف ذلك الحكم النافذ
 الحكم المقتدر في الظاهر المستقر عاذا لا ينفذ حكم الله في نفس الامر وان كان ينفذ في الظاهر
 من مظهر ضار لان الامر الواقع في جميع الاعمال والاقوال في العالم انما هو حكم المشية
 الكلية لا على حكم الشرع المقتدر وان كان تقريره ان مباينة اي وان كان تقرير الشرع المقتدر
 من مشية ولذلك اي ولو كان تقرير الشرع من مشية فنفذ تقريره فانه عز عدم العمل به
 وان بالفتح عطف على نفذ المشية ليست كما في اي في الشرع الذي نفذ تقريره فانه لا العمل به
 الا لتقرير العمل بما جاء به فالمشية لا تصفت بتقرير الحكم الشرعي فاصفة نفذ تقرير ذلك الحكم

لا العمل به واذا تعلقت تقرير مع العمل بنفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها
 واما العمل بها فنقد لتعلق المشية به وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به فاذا لم يتبع الامر الا
 بحسب المشية فاذا كان الامر كذلك فالمشية سلطانها اي قوتها وقدرتها عظيم ولها اي
 ولاجل عظمة سلطان المشية جعلها ابوابا ومخارجا لا وليا عرش الذات اي يظهر حكم الله
 بها قوله لانها علة لقوله سلطانها عظيم ويجوز ان يكون علة لقوله عرش الذات اي لان المشية
 لذاتها تنفذ الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه قوله فاذا قيد بالوقوع والارتفاع
 عن المشية وعلل عدم خروج شيء عن المشية وجودا وارتفاعا بقوله فلو الا لا لكان اذا
 خولف هنا اي في مقام الشرع بالمسمى اي بالذي هي معصية فليس ذلك الامر الا الذي هو في
 الامر الواسط اي بوساطة الانبياء كالصالح اذ لم يفعل المكلف فانه خالف الامر الواسط
 لا الامر المكتوب وهو قوله ثم اذا اراد شيئا ان يقول له ان يكون ولو اراد الله عن ذلك العبد
 فعل الصلوة ففعل ما خالف الله احد قط في جميع ما يفعل من حيث لا يشية فوقع المخالفة من حيث
 امر الواسط اذ يتعلق المشية بذلك الامر فانه ما اشار اليه هذه المسئلة من دقائق الفقه
 واعظم مسائله وما يشعر كلامه ان العبد ياتر في الجملة في وجود الفعل فذلك بقوله وعلى الحقيقة
 فامر المشية انما يتوجه على ايجاد عين الفعل الاعلى من ظهور الفعل في العبد فيستحيل ان يكون ذلك الفعل
 ولكن في هذا المحل لما كان ذلك للمحل ثم ما صدور الفعل في المشية يتعلق آخر غير
 تعلقه بالشرط لان المشية تتعلق بعين العبد والعبد يفعل الفعل لا يتعلق المشية ذلك الفعل
 او اشترك في الفعل معنى المشية فالمشية يستقل في وجود الفعل في التأثير كما يستقل في فعل
 العبد في العبد لا تأثير في فعله كالتأثير في وجود نفسه وانما في هذا المعنى على الحقيقة لانه
 بناء على الظاهر وان العبد يكسب فعله فانه بخلافه فكان العبد ياتر في فعله هذا الوجه ولا
 تأثير بذلك الوجه فانه الله بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشية وبحسب الوجود العلوي
 فالمشية تابعة فلا جبر فان كان الجبر في العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان

المعلوم والمراد بالعلم والمشيئة من كل الوجوه فوق ما سمي مخالفة لأمر الله وقدرته من القوة
وطاعة لأمر الله ويتبعه لسان الخلق والذم على حسب ما يكون وما كان الأمر في نفسه على قدر رآه
من أنه لا يقع شيء في الوجود ولا يرتفع ما رجا عن المشيئة لذلك يقولون بكونه كالخالق في القوة
إلى السعادة إلى الرحمة على اختلاف أنواعها بأبواب السعادة لأن ما لبعضهم الرحمة فخالصة
من شوب الألم وهم أهل الجنان وبعضهم الرحمة الممتزجة بالعذاب وهم المخلدون في النار قوله كارجو
لما تعبر إلى عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء وإنما سبقت الغضب لكثرة أي العذاب والآية
أعلم أن العذاب في حق العباد الذي وأما في العذاب الآخرة ينقطع بابتغاء حسن وقدره وقوف
الناس في النار عن عناية المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون النعيم لأن ذواتهم يقتضي ذلك
وعلم الله منهم من غفلت مشيئة على حسب وقوع الأمر على حسب مشيئته والعذاب لا يمكن
هو الذي يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذلك العذاب عن ذات الممكن في الآخر أبرد المخلدون
في جهنم أبرد ما تم وإن انقطع العذاب الذي في حقهم بابتغاء الحقوق الشرعية لكن لا ينقطع
عذاب العذاب الذي يقتضي ذواتهم فلهذا ينقطع العذاب الآخرة عنهم فإن ذواتهم تقتضي ذلك
وعلم الله منهم ذلك وتعلق مشيئته على ذلك فكانت المشيئة تابعة لمقتضى ذواتهم وذلك
الرحمة في حقهم لا على العذاب الآخرة لأن العذاب لا يمكن أن ينفك عن المشيئة وإنما يكون ذلك
إن لو كانت المشيئة متقدمة من كل الوجوه على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك
كما قال الشيخ الأكبر مصنف هذا الكتاب فإشياء الألباء علم وما علم الألباء أعطته للعلومات
نسب الرحمة في حقهم من جهة كونها تابعة للمشيئة في وجودهم ووجود مقتضياتهم فالرحمة لا الرحمة
من هذا الوجه وإنما من جهة أن المشيئة تابعة بأمر الله ومقتضياتها إنما هي إلى الله فالله تعالى
كأنه في حق خلقه على حسب اقتضائهم ذواتهم الرحمة مع الألم وهذا هو النعيم في عين المصطفى
الذي في عين الجاهل لا يحلوا أبدا عن نوع من العذاب وبجسم التوفيق بين أهل الشرع وأهل
الحق فلا يزلون عن العذاب الممتزج أبدا ولو كان أحد منهم مأثوماً بالله ورسوله وعلمنا

ولا يعصى استقط في مدة عمره ولا يبقى على ذمة حقيق الناس أصلا وقبض في آخر عمره
على الشكر للقضاء السابق عليه نعوذ بالله من ذلك فقد وصل في النار بل حسابا وكذا
غاية وهي الرحمة الممتزجة بالألم كما أن من أهل الجنة من ينال غاية بل حسابا ولا عذاب وإنما
الذين لم يؤمنوا بالله ورسوله فلهذا عذابا لهم لاستيفاء الحق الشريعة ثم الوصول إلى ما
وهو الرحمة الممتزجة بالألم ومن العذاب الذي نشأ من شقاوتهم الذاتية حبسهم في بيت مظلم
بلا أهل وشرب على الأبد وهو أقل العذاب الأبد لهم واشد عذابهم خلودهم في نار شقاوتهم لأنهم
بعد انقطاع عذاب نار شقاوتهم العارضية وهو ما لا يترك رابع وقد فهمت هذه المسئلة
من كلام الشيخ كذا فتوقفتم ولم أسطر لأن جاء الأبحاث على فهم من روى صاحب الكتاب وقد
أورد الشيخ هذه المسئلة كثيرا ما استعظاما لما نشأنا وأنها على فهم ما فهم من فهمنا
ينبغي أن يجمع المشكلات الاعتقادية الكلامية الشرعية والتابع منقذ منقاد الحق إلى النعم
أولئك بالسلوك أذهو غايته لأن الكل سالك إلى الغاية هكذا فعل الحق الذي صفة حكم
عليه المتأخر أي العذاب حره أيام دولته حكم عليه المنقذ وهو الرحمة والآلان ذلك
البعد عدا ما محضا وهو خلاف ما وقع عليه التقدير والكشف فاتها مع أهلها ما يبقا لا يبقا
فذلك الرحمة أن لا يكون غير ما سبق من مواضع ظهورها والعذاب الذي يجمع معها لا يعد
غيرها وإن لم يكن غير ما فهمنا هذا المعنى يتناه بقولنا والسابق متقدم إلى معنى سبقه
رحمة عافية وما سبقت الرحمة على الغضب إلا كذا الرحمة على من وصل إليها وإنما وجب
الوصول إليها فاتها في الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية فلا بد من الوصول إليها فلا بد
من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب فكانت الرحمة مركز العالم كلها فيكون الحكم لها
في كل وأصل إليها بحسب ما يعطيه حال الوصول إليها لأن بعضهم يصل إليها في غير الجحيم
مع بقاء الألم وبعضهم يصل في دار النعيم بلا ألم فمن كان ذا فهم أي ذا بصيرة وصلح
يشاهد ما قلنا من غير خدع قولنا وإن لم يكن ذا فهم فباخذ عن أي فخذ هذا المعنى

عن قولنا على ما هو الامر عليه بالعقل السليم وهم المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان
المحبين من زمرة اولياء الله ثم فائمة اي فائمة هذه المسئلة في نفس الامر اما ذكرناه
فانهم عليه في الحال في اي فائمة ذكرنا لاننا بالمال في فائمة في الحق
او من الرسول او ما في الكتاب على نزل اليه من الرسول في الرؤيا وان كان في التحقيق
فمنه اكينا ما نلونا اي الذي نلونا عليكم ومنا نزل اليكم ما ليس بهما كمننا اي من عند
انفسنا او ما يدين الحديد فلوهم فاسية اي اشارة الى القلوب القاسية التي يلبسها الزخز
والوعد يلبس اي كليلين النار والحديد فلا يصعب في القلوب القاسية التي للحديد فائمة يلبسها
الوعظ كما يلبس النار والحديد وانما الصعيب يلبس اشترقاوة من الحجارة فان الحجارة تكسر
وتنطشها النار ولا تلبسها فالحجارة وان كانت لا تلبسها النار ولكنها النار كنهنا تكسر
القلوب القاسية من اشترقاوة من الحجارة بحيث لا تلبس بالزخز ولا تكسر هو قوله كالحجارة
او اشترقاوة وما الآن الحق كنهنا اي كنهنا بالحديد لا كنهنا بالزخز فمما ذلك جمع الدرع
الواقية اي الحافظة عن ضرر سلاح العدو وبها من كنهنا ان لا يتق على البناء الجهمي الشبي
الا بنفسه فان كنهنا في نبي به السنان والسيف والسكين والنقل فافقت ان كنهنا
اي من الحديد بالحديد فاما الاتقاء من الحديد بالحديد في شرعي داود فاما فائمة الشرعي فائمة
باعتوبك من حيث حمايتك منك من حيث انتقامك فائمة المذكور روح يلبس بالحديد
فائمة المنتقم الرجيم فيستعاض من الاسم المنتقم بالرجيم والله الموفق لهذه الاستعاضة
ولا بد من كنهنا لا يغير **كنهنا** في القاء في **كنهنا** ولما كان يلبس في
الناطقة بين هذا النبي ثم مناسبة في بعض الاحكام وهي ابتلاء بالحوت وابتلاء بها
بالجسم الظلاني وغير ذلك من المناسبات الجامعة التي ذكرها داود القيصر في شرح هذا
الكتاب ان حكمها في كنهنا اعلم ان هذه النشاة الانسانية بك كنهنا قوله روحا حيا
ونفسا في كنهنا كنهنا خلقها الله على صورته اي على حفة الكاملة من السمع والبصر

والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنهنا وبصر الحفاذ خلق الله هذه النشاة
على صورة فلا يتوكل احد حل نظامها الا من خلقها اما يدين اي اما حل يد من غير
واسطة في الخارج وليس سبب الحل الا ذلك اي باليد او بامر اي بامر الحق كنهنا وغير
من الاسباب الشرعية وقوله وليس الا ذلك جمله معترضة بين قوله اما يدين او بامر الحل
في امرهما فمقطعت احكام السبب الاخر غيرهما ومن تولاه اي ومن تولي حل نظام هذه
النشاة بغير امر كنهنا بغير امر شرعي كنهنا بغير حق فقدر على نفسه وتوكل كنهنا في
اي في النشاة الانسانية وسعي في خراب من امر الله بعبادته وهو قوله ومن يتوكل حرد
فقد كفر نفسه واعلم ان الشفقة على عباد كنهنا حق بالرحمة من الغيرة في كنهنا من القتل
بامر كنهنا ورد دليل على ذلك بقوله امر داود بنيان بيت المذبح فبناء من رافق ما فرغ
منه من كنهنا في ذلك الى كنهنا فامر كنهنا كنهنا في بيتي هذا لا يقوم على يد من سفك الدماء فاما
داود يارب المليك ذلك الدماء في سبيلك قال ثم بلي وكنتم اليسوا عبادي فاشفقوا
على عباد الذين وجبت عليهم القتل بامر فكيف على عباد الذين لم يجب عليهم القتل فقال
داود يارب اجعل نبينا على يدي من هو موافق كنهنا كنهنا ابنك يمان يمينه فالعرض
من هذه الحكاية مراعاة هذه النشاة الانسانية وان اقامتها او يدين من هدمها الا
عدو الذين قد فرغ كنهنا في حقهم الجزية والصلح ابقا عليهم وقال ابن جنيح السلم في
كها اي السلم وهو مؤنة سماعي الا تري من وجبت عليه القصاص كيف شرعي لوكي الدماء
الفدية والعقوفان اي في قتل الاثام بجماعة اذ كان اولياء الذم جماعة فهو واحد الذم
او عفي وباقي الاولياء لا يربون الا القتل كيف يراعي من عفي ويرجى على من لم يعف فلا
يقتل فصاحبا الاثام يقول في صاحب النشاة اي صاحب الجبل ان قتله كان مثله حكاية مكره
في كتب الاحاديث الاثام يقول وجزاء سبب سببته مثلها فجعل القصاص سببته اي سبب
ذلك الفعل مع كونه مشروعا من عفي وامح فاجرة على الله لانه ابلان المعفوعة على مؤنة

اي على صورة الحق من غنى عنه اي عن القائل ولم يقتله فاجره اى اجر من غنى عنه على من
وهو الحق هو راجع الى المعقود على صورة الفهم المحرر راجع الى من لا تاي لان الحق احق به
اي بالعقود ذلك العبد العفو اذا نشأ اى العبد كى لنفسه ليكون مظهر الكمال
واحكامه وما ظهر الحق بالاسم الظاهر الكى بوجوه اى بوجوه العبد بوجوه الانسان
فمن راعاه اى الانسان فانما يرى الحق قال الرسول لم من كرم عا لما فدا كرمي ومن كرمي
فدا كرم الله ثم وما يذكر الانسان لعينه ونفسه اذ عينه مخلوق على صورته وانما يذكر الفصل
منه وفعله ليس عينه وكلامنا في مدحه في عينه لان حيث فعله ولا فعل الا كثر ومع هذا
ذم منها اى من الافعال ما ذم وحمدا حمدا ولسان الذم على جهة الغرض من مودعته
واما لسان الذم على جهة الشرع فمذموم عند الله فلهذا مودع لسان الذم على جهة الغرض
ليس مذموم عند الله بل مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك الشيء غرضه فذمه
ليس باخبار عن الشيء وعلى ما هو عليه فلا يكون ذم حكمه فلا مذموم الا ذم الشرع فان
ذم الشرع حكمه يعلمها الله ومن اعلم الله فكان ذم الشرع اخبارا عن الشيء على ما هو عليه
فذلك الذم لا يحملوا عن حكمه كما شرع القصاص المصلحة قوله انباء بيان للمصلحة ومنع
الشرع لهذا النوع وادعاء المتعدي حدود الله في هذا النوع الانسان في حال تروكه
في القصاص حيوة يا اولى الالباب قوله وهم مبتل اهل بيت النبي خير الذين عشتوا
واصفه اهل بيت اى اولى الالباب اهل بيت النبي الذين اطلعوا على اسرار النبي صلى الله عليه وسلم
الالهية واسرار الحكمة العقلية واذا علمت ان الله لم يرحم هذه النشأة ورعا قامتها فاما
اولي واجته من الحق بمراعاتها اذ ذلك خير من ذلك يتعلق بالظرف السعادة مبتدا اى لا يحصل
للسبب رعاية هذه النشأة السعادة فالحق اولى منك برعاية هذه النشأة لانه
انشاء الاجل فهو احكامه فانت اولى منه برعايتها اذ بها لا يغيرها يحصل لك السعادة
وهي اجرم من الله واذا لم ير الحق لم يزد ولم ينقص في الوهية وكان ذمته شئ وان لم تراه

لم تحصل لك السعادة فقد انحطت عن درجة الكمال اذ كمال الانسان السعادة لا غير فانت الحق
بالاولوية في رعايتها وما ذكرنا ان نفع توهم المخالفة بين قوله لا تاي و بين قوله فانت اولى
بمراعاتها وانما تحصل لك السعادة برعايتها فانه اى ان ما دام الانسان حيا يربى للحصول صفة
الكمال ونفي فهو معرفة الله ثم من الذي خلقه فاذا راعيته قد راعته للحصول كانه في حال كمال
على الله ومن سعى في ماله قد سعى في ماله ومن سعى في ماله ومن سعى في ماله ومن سعى في ماله
قد سعى في ماله ومن سعى في ماله ومن سعى في ماله ومن سعى في ماله ومن سعى في ماله
وما احسن تعب ما قال رسول الله ثم الا اني لكم اى اخبركم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم
فتقتلوا رافهم ويضربوا فابكم ذكر الله اى لا يقابل خيرا الضراء في سبيل الله جزاء ذكر الله لان فيه
منع عن ذكر الله بسبب عدم بيان الرب فالانسان ما دام حيا يربى في ذكر الله وان كان عند الله
وذلك اى بيان افضلية ذكر الله من الغرض في الشهادة في سبيل الله اى ان لا يعلم قدر
هذه النشأة الانسانية الا من ذكر الله الذكر المطلوب وهو الذي يشاهد الذكرية فانه
جليس من ذكره اى حاضر لمن ذكره وجليس من ذكره اى حاضر لمن ذكره وجليس من ذكره اى حاضر لمن ذكره
فليس يذكره الذكر المطلوب بل هو ذكر الله باللسان خاصة وهو من الغافلين عند الله فذكره
ليس يذكره على الحقيقة فان ذكر الله بالذكر المطلوب سار في جميع اجزاء العبد من قواه الروحية
والجسمانية قوله لان ذكره بلسان خاصة عطف على قوله جليس من ذكره اى فان الله تعالى جليس من ذكره
بالذكرات اى في جميع اجزائه اى جليس من ذكره بلسان خاصة فان الحق لا يكون في ذلك الوقت
اى في وقت ذكر العبد باللسان خاصة لا يقبله وروحه اى جليس باللسان خاصة في ذلك الوقت
لا يراه الانسان وليس ذلك من تمام مد الله بل المطلوب من ذكر الله اى اشارة لا روية
جزء من اجزائه فاذا رآه الانسان فذكره من اجزاء الانسان من حيث يراه الانسان فالكلام
ذكر الانسان لا ذكر اللسان قوله بما هو لا يجوز ان يكون متعلقا بقوله لا يراه اى من حيث لا يراه الانسان
بالذي هو اى الانسان به يراه وهو بصير للوقوف للوضع بل يراه الانسان بما يراه به اللسان لان

للانسان بغير اخفائه ويجوز ان يكون متعلقا بقوله في اي في ايام الانسان بالذوق هو الانسان المروبه
ولا يدر بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية الانسان الحق مركبة بالانسان وهي رؤية الجزء بالكل
كما ورد في الخبر الصحيح كنت سمع وبصر وبني سمع وبني بصر فكان هذا القول من قبيل الآثار في ما
اعل قد فعله الاخر والظاهر ان الموصول محذوف وهو بظهر من هذا البيان ان ذكر الله افضل
من ما بالاعمال فافهم هذا السرايا افضل من الذكر في ذكر الاغافين فالذكر هو الانسان من الغافل
حاضر لا غافل ولا شاك بل ذكره جليسه هو الذي ذكره هو الانسان يشاهده اي يشاهده جليسه وهو
الحق والغافل هو الانسان من حيث غفلة لاس من حيث غفلة جزئية الذكر كما من هذه الغفلة ذكر في الجملة
لا غافل لذلك قديم هذه الغفلة ليس بذكرها هو فيلس في جليس الغافل فان الانسان كثير الاجزاء
ما هو ليس الانسان الحركي العيون تكون عينه مركبا اي من الاجزاء ولحق احدى العين كونها لاجزاء
كثير بالاسماء الالهية والاسماء الالهية ليست اجزاء لتلك التي هي منزوعة عن الاجزاء والثالث
فعناء ان ذاته معروفة بالصفات الكثيرة فيستعد عند عباد العقل فانه من حيث انه صار
يغابر من حيث انه نافع عند العقل لان الانسان كثير الاجزاء وما يلزم من ذكر جزء ما ذكر
اخر حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل ليلزم الذكر المطلوب في كل ذكر من الانسان فاعتبر الى هذا
البيان هل تفكرت في ذلك ام غافلا واذكر والله الذكر المطلوب حتى كان الحق جليسا بخلاف ما
الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جليسا لها ملهما والمقصود من تحقيق الذكر
في هذا المقام تحريض وتزغيب للساكنين الطالبين لاسرار الذكر فالحق جليسا للجزء والذكر منه
اي من الانسان والاخر متعسف بالغفلة عن الذكر ولا بد ان يكون في الانسان جزء ذكره
جاء على البناء المجهول والمعلوم وانما لا بد للانسان جزء ذكره ولو لم يكن كذلك لعد الانسان
يكون الحق جليسا للجزء الذكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه فيحفظ باقي الاجزاء
بالغناية الالهية بسبب الجزء الذكر والانسان مادام ذكر الحق فهو محفوظ بالغناية
الالهية فاذا جاء اجله نسي ذكر الله فطر عليه الموت ولما اتحد ان وجود الانسان خير

محض

محض في حق من عدمه وما عذرت الله في الحكمة يتولى الحق بهدمه بالموت اجاب عنه بقوله وما
من صولة يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى من فليس باعدام مطلقا حتى تنفك الحكمة وانما
هو الموت تفريق لاجزاء الانسان وياخذ اليه وليس بالاد بالموت الا ان ياخذ الحق اليه كما
ان للقصاص وان كان سببا للموت حكمه وفي ابقاء النسخ الانسان في ذلك الموت وان كان سببا
لهدم هذه النشأة حكمه وفي اخذ الحق بعباده به وقته الموفاته ونجاشه من عالم الجسمية الظلمة
وادخله في نور ذاته وصفاته فهذا اخير في حق الانسان من حيوة وبقائه في الدنيا والآخر
الامر بالموت الانسان سبب الرجوع الى الله فافعل الله الانسان الا باحسن الامور في حق
فاذا اخذ اليه يقبض رصمه سوى مركبا غير هذا المركب من جنس الذكر التي تستقر اليها وهي
دار البقاء وكان ذلك المركب باقيا لوجود الاعتدال فيه والاعتدال يوجب البقاء ويبقى
الفناء فلا يكون بعد ذلك ابراي لا يفترق اجزاء الاخرية ولما اتحد ان هذا
الكل لا يصدق الا في حق اهل النعيم ولما اهل الجحيم فيفترق اجزاء ابرار الاخرية بالنفوس
كما قال في كلامه انضج جلودهم بدلائم جلود اغير هؤلاء فان النار تأكل لحمهم وعظامهم ففترقت
الاجزاء يأكل النار ثم سويت لهم مركبا من الابرار الاخرية فلا بقاء لهم من المعقاي بمعنى
عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه بقوله ولما اهل النار في اهل النعيم يعني ان تبدل جلودهم
وافناء اجزاءهم بسبب اهل النار حتى هم قبل وصولهم الى النعيم لا فرقهم وبعد وصولهم وان
كانوا يعتدون بالنار ابرار ويستعمرون بمشاهدة ربهم ابرار لكن لا يتوبون ابرار اي لا يفترقون
اجزاءهم بذلك التعزيب لحصول الاعتدال بالاطراف وتبدل الابرار فكان حالهم في النار
حال اهل النعيم في النعيم في عدم افتراق اجزاء ابرارهم والنعيم باق وكذا اهل باق سواء
كان في دار النعيم والجحيم اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصل عذر اهل الله وهذه هي
اسماء الله ثم يجب الاحكام منها لا ينقطع حكم ابرارها لاسماء الله على الاخر من اللطيف
والنهار وهذا ان الاسمان قسم من الاسم الاخر فلا ينقطع حكم القهار ابرار وهو

اثره الى اهل النار وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع ابراهيم في دار السلام فلا يخلو عن
كما لا يخلو اهل دار السلام عن النعيم فلا ينقطع حكم النار عن اهلها وهي الاطراف هذا هو الاصل
الثابت بالنقل الالهى والكشف الالهى عن عذاب الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله فاذ اعلم
هذا فاعلم ان معنى قوله واما اهل النار فالله اخرجهم ان يرجع من العذاب الى النار على قدر
والنعيم الى العذاب الذي فيه العذاب لان العذاب محقق في الفصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الله
التي بقت في حقهم بعد استيفاء الحق فكان العذاب لاستيفاء الحق ساقط في حقهم و
لظهور العذاب الذي اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل ذلك على ابراهيم لاستيفاء
الحق فصار النار بردا وسلاما لارواحهم من هذا الوجه ومما لا بد انهم من حيث
شقاوتهم الذاتية فقد تساوى رحمتهم عندهم فيجمع نوع من الدابة بنوع من العذاب
فيهم لاستيفاء الذات فلا ينقطع حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم القوم عنهم بل
ولكن هذا النعيم حاصل لهم في النار واما كان النعيم لهم في النار لانه لا بد من النار
بعد انهاء مدة العقاب وهي مدة استيفاء الحقوق ان يكون تلك الصورة الذاتية مع بقائه
صورة الكونية بردا وسلاما على من فيها من حيث روحانية من جهة انها لا تاكل الحوى
وجلودهم ولا تنفخ وتمزق جلودهم ولا يفتى ابدانهم لكن امرت ابدانهم بهيئة اخرى فلا يطع
على قيادتهم بعد ذلك لعدم تبدل الجلود ونفسيها فلا يعمل بها الى اوطاعهم بخلاف العذاب
الاول فانه ياكل النار ابدانهم ويبقى اقدارهم يعمل بها الى اوطاعهم ثم وثم الى ما شاء الله
ثم سوى مركبا معتمدا من جنس هذا الدار لا يفتى بعذاب النار فلا تخالف بين الطائفتين
في واما اصل العذاب بالاختلاف في نوعه ولا يفتى في الاعتقادات الدينية هذا المقدر
من الاختلاف في مثل هذا المثل فانتمحل بحسب العقول فيه فارواحهم في الجنة على الحق
لهم بالرحمة التي بقت في حقهم وايضا لهم غدا ارواحهم من انكشاف جمالك على
ملابهم في الجنة وغير راحة فللنار تكون بردا وغير برد ولا يعجبك هذا الكلام فان

الانسان اذا اشغ في تحصيل الكمالات بتكاليف الشاقة التي لا تديم الطبع والنفس فهي في
وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة من حيث الرقوع فان روحه متلذذ بناتج
الاعمال المشاقة لاجل تلذذ به تحمل الاعمال فكانت الراحة مع العذاب في حق الكفار احق
من اللذة بدون العذاب اذ رحمتهم نتيجة عذابهم فكما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما
ان طالب المعارف الالهية كلما ازداد تعبها ومشقة ازداد راحة وتلذذ روحانية وهي تلذذ
بالمعارف وهذا يكون النار بردا وسلاما على من فيها نعيمهم بهذا المقدر القليل من الجنة
من النعيم خيافة الله لهم فانهم وان كانوا اشقياء لكنهم ليسوا بعباد الله فلا وجه لخصيصة
الله عن عباده قال الرسول كرموا القبيح ولو كان كافرا والاكرام ايسال النعمة وحسن المعاشرة
معهم والشرع وضع على الحقيقة فذكر ذلك الحديث على الاكرام على حسب حالهم ومقامهم ففتح
عذابه فما اكرموا نعيم عليهم الا يكون النار عليهم بردا وسلاما ما فقط لا غير مع ان زيادتهم
بالغما ما بلغ حسن عذابهم لذلك لا يعذب ولا يحصى نعمة لعباد الله على ان كونه في عجم
بلا اكل وشرب وحور وجلا حرير وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب وان كان النار
بردا وسلاما وايك وظن السوء لا وليا الله في ظهور مثل هذا المعنى منهم فلما ذكر الحى
اهل النار مثل قصة ابراهيم نفيها لاهل الجحيم لان بعض احوالهم في النار يشبه بعض
احوال ابراهيم والاول ليس ما لهم كله يشبه حال ابراهيم فقال فنعيم اهل النار بعد استيفاء
الحق في ما لى كانت ثابتة على قمتهم فالنعيم حاصل لهم بعد استيفاء المنتقم حق الغير
فعذبوا على ابراهيم لاستحقاق ذواتهم التي تقتضى الشقاوة ابراهيم استمع اجابته الدعوى
في ما كانا يدعون الى السجود الى الاطاعة فلا يستطيعون فعذبوا بنار الجلال
على ابراهيم وذواتهم باقية وكانا اقتضاها وهما وهما وهما الذاتية ومقتضى الشقاوة والذات
التعذيب على ابراهيم ونوع من العذاب وذاتهم اقتضت سبقت رحمة على غضبه كان
حق العذاب الرحمة السبقة على الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على ابراهيم ومقتضى

ذاته ان يعطى كل ذوق حقه فجمع الله بحسب مقتضى حكمة الرأفة واللام في وجوده وعلو عظمته
ان للشيء الواحد وجودا مختلفا بالتصور والحقا مقتضاه بعضه بعضا وعرفان التجليات
الاكفية متنوعة علم ما قلناه نعيم مخصوص بتقديره في الجبر خليل الله في النار فانه لم
تعذب ما من على البنا المعلوم اي تعذيب نفسه من غير تعذيب من الله بمس النار برويتها
وتعذيبها اي بسبب الذي تعود بالذات الملهمة ما من معلوم من التعود اي يعتاد ابراهيم
في علمه وتقرر من انما هي النار صورة توهم من جاورها من الحيوان وما علم ابراهيم ان الله
فيها ومنها في حقه اي في حق ابراهيم بعد وجود هذه الالام المذكورة في وجود ابراهيم وجد
ابراهيم النار بردا وسلاما مع شهود الصورة اللونية التي توجب الاراق فعمل ابراهيم النار
ثبات كلامه لا للاشياء فزال عن ابراهيم هذا الالام لولا التعود به علم الالم فلا يخاف
ابراهيم عن النار بعد ذلك اي بعد جردان النار بردا وسلاما فلا تعذيب به هو الصواب
اللونية لعدم رذوقه النار وما اهل النار فانهم يتعذرون بزوق الالم يخافون من عذاب
على عادته الاولى لبقاء الصورة النارية فيتعذرون بشهود الصورة ابراهيم فيرون بذلك
العذاب بالضرورة لعلمهم بعد النجاة عن النار ابراهيم فانهم يظنون قبل ذلك ان في حقهم
رحمة تسفل بهم ويرجونها ولكن لا يدرون كيفيتها ووقتها فلما وصلت اليهم هذه الكيفية
انقطع حياهم فزنوا بمقامهم ومالهم وذلك نعيمهم ولا ينفذ بذلك حكم النفس على عبادهم
في العذاب بل تصدق التصور على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للتركي مع اهل الله في نار
فقد نازح بلا دليل وتسل قوله في حقه متعلق ببردا وسلاما وهي اي الصورة اللونية
نار في عيون الناس ونور وراحة وسلام في حق ابراهيم حتى كان مع ابراهيم من النار
لجأ احراره ولو في جنة مع ابراهيم كونه في حق ابراهيم بردا وسلاما فكان حال اهل النار
حال ابراهيم في انه تعذب برويتها وبما تعود في علمه قبل جردان النار بردا وسلاما
مع انه لا يخلو في تلك الحالة عن الرأفة الرومانية فهو في ذلك الوقت متلازم ومثل حكم

انتجبر الالام حاله حين التي في النار فقال ابراهيم لم يكفيني علم ربك بحالي فهذا القول منه يدل
على راحته ومحبي جبر اشارت على تألمه وكل ذلك في شخص واحد وفي وقت واحد وهكذا اهل
النار في النار على الابر فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين فان النار برود وسلام
في عين ابراهيم ونار محرقة في عيون الناظرين هكذا اكدنا ابراهيم هو ضمير اثنان التجلي
الالهي عبارة عن الضميران التجلي الالهي وان كان واحدا لكنه يتنوع بحسب قابلية الخواص
فتكثر بذلك واهل الجحيم لعدم علمه بذلك يزعم ان الامر في نفسه بخلاف ما في علمه فينكر
بعض التجليات الحقيقية عن ادراكه فاذا علمت ان النبي الواحد يتنوع فان ثبت قلت ان الله
تجلي لعلوب عباده مثل هذا الامر في مثل تجلي نار ابراهيم لعيون الناظرين وهذا هو الحق في كل
وان ثبت قلت ان العالم في النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله وفيه اشارة الى مرتبة
الذات مثل الحق في التجلي خبر ان اي العالم يتنوع في مرات وجود الحق كما يتنوع الحق في مرات
العالم عند التجلي وهو ظهور الحق في الحق فيتنوع التجلي في عين الناظر بحسب مراتب الناظر
هذا في التجلي التهادي او يتنوع مراتب الناظر لتتنوع التجلي هذا في التجلي الغيبي وقد مر
بيان هذين النوعين في الفصل الشعبي وكل هذا سابق في الحقائق وما ذكره عن احوال
الاخر رجع الى ما ذكره وهو قوله والانسان بالموت يرجع اليه ^{نقلا} ولوان الميت المتكبر
اي ميت كان شقيما او سعيدا او مقولا كان ظاهرا او خفيا اذ مات لو قيل قوله لا يرجع اليه
خبر ان لم يقض الله بموت احد ولا شرع قتله جوار لو ولو قضى بلا رجوع لو وقع موت العبد
بل حكمه مع ان وجوده ^{بشيء} لم يرجع ولم يغادر الله وذلك محال على الله فالحق سواه كان
ميتا او مقولا في قبضة فلا بد ان للعبد في حقه اي في حق الحق فشرع القتل وحكم بالموت
لعلمه بان عبد لا يفوته فهو راجع اليه بالموت علم ان في قوله واليه يرجع الامر كله اي يرجع
فيه اي في الامر التقديري وهو الحق المنصرف فلا يخلو العبد ان يكون منصرفا فيه الحق ابراهيم
المحضر لا يقبل النقص فلا يكون العبد بالموت مراما مطلقا في زرف اسم ان للعالم باري على ان

في قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى فما خرج عنه اي ما ظهر عن الحق شيء لم يكن
ذلك الذي عينه اي عين الحق في بعض صفاته لا في كلها كما قال النبي الاكبر في موضع وكذا وصف
وصف الله به نفسه كما نصف به الا الوجوب الذاتي فانه لا حظ للانسان فيه وكل وصف
نصف انصف الحق به الا الامكان الذاتي ولو اذمه فان ذلك يستحيل على الله ثم كلامه بالحق
اي هويته الحق هو اجمع الالهوتية باعتبار اضافتها الى الحق لذلك ذكر عين ذلك التي من وجه
وهو كون مخلوقا على صفة الحق لا في ذاته قال قدس سره من قبل ان الانسان كثير ما هو جري العيون
والخاخرة العيون فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين وهو اي ما ذكرناه الذي يحل
الكشف في قوله واليه يرجع الامر كله اشار الى ان اخذ هذا المعنى من هذا القول لا يكون الا بالكشف
لخفاية عن ادراك العقول فظهر منه ان للقران والحداديت معان لا يظهر ولا تها عليها الا
بالكشف الالهي **فمن كنه غيبية في آية** لما كان سريان سراج في الماء اظهر وكان سر
الشيء غيبية وكان لها من جسم ارباب عن الامراض بالماء سمي من الحكمة غيبية وضاف الى
لذلك ابتداء بقوله اعلم ان سراج في الماء هو الماء اصل العناصر والاركان الباقية
من غير وهي النار والتراب والهواء الجوى صفة من صفات الله ثم حقيقة واحدة كلية شاملة
على جميع الموجودات لكن يظهر في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها لا يظهر الا في حق الحق
وسرها هو الهوتية الالهية الظاهرة بصورة الحيوتية فاول ما ظهرت به الهوتية الالهية للحق
لذلك تدرجت على باقي الصفات تدرجا ذاتيا واول ما ظهرت به الحيوتية من المملكتين الماء
لذلك كان اول كل شيء اصله ولذلك اي ولاجل سريان سراج في الماء جعل الله من الماء
كل شيء حيا كالحيوانات فانها خلقت من نطفة الامهات والاباء وهي الماء وكالنباتات
فانها لا ينبت الا بالماء ومائة اي وما في العالم عز الحق في شيء الا وهو حق فانه ما من شيء
الا وهو يستحق عذله وكان لا ينفك بحوزة البناء الجوهري والمعلوم نعمناه على الجوهري
اي لا ينفك من شيء الا بالكشف الالهي ولا يستحق عذله الا في كل شيء حتى وكل شيء اصله

الماء عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الجاهل فانه يزعم ان بعض الاشياء هي وبعضها ليس هي وان
اصل بعضها من الماء وبعضها ليس من الماء لا ترى العرش كيف كان على الماء لقوله وكان عرشه
على الماء لانه تكون منه قطعا اي يرتفع عليه من حفظ من تحت الماء بحفظ العرش من تحته
فاذا كان الماء اصلا للعرش كان اصلا لكل ما اعلاه العرش في كل شيء اصلها الماء قال بعض
الافاضل المراد بالماء الذي هو اصل كل شيء النفس الرحمان الذي كان عرشه عليه ويراد بالعرش
الملك فهذا وجه قوي في موضع لكن لاسباب هذا المقام فان اول الكلام مختص
بالعناصر وهو قوله سر في الماء فهو اصل العناصر وقوله كل شيء في وكل شيء اصله الماء نتيجة
القياس وما ينتج القياس الصحيح الا عين الدعوى وهي كل شيء من العناصر اصله الماء المتعارف
فالمراد بالعرش العرش المتعارف عند اهل الشرع ولما قوله في الحكمة العيسوية وما فوق
السموات كالعرش والكرسي وملائكة ما لم يعينون لا عن غيرهم فهو ما ثبت عند اهل الحقيقة
والعرش عند اهل الشرع باعلى السبعة التي خلقت من دخان الماء الذي هو اصل العناصر ويدل
على ما قلناه قوله الا ترى العرش فانه انما اورد بعد اثبات المطلوب تسهيدا لفهم
اهل الجاهل بما هو معلوم ومسلم عندهم فانه قالون بان العرش المعروف عندهم كان
على الماء المتعارف وانه محيط بالاشياء وما هذا الا قول من فهم بان اصل كل شيء الماء ولكن
لا يشعرون فيشعرون بذلك بهذا الكلام كيزول حجابهم فيعلمون حقيقة الامر في ذاتهم
اولا لان المراد بابراد هذا الكلام في قول القصر بيان خواص الماء الذي هو بزر بل به من طوبى
وهو الماء المتعارف والماء الذي هو النفس الرحمان في خارج عن المقصود لا خصا طرزاله
الم اتوبع بالماء انما ازال الماء من ارباب الحكمة مختصة به وهي سريان الجوى في الماء المتعارف
بالذات وفي غيره بواسطة الماء فان قيل كيف يصح قوله فهو اصل العناصر والاركان فقد ورد
في الحديث النبوي ان الله خلق دهره بيضا ففطر الله بالنظر الملائكة الهيبة فزابت حياها فصار
نصفها ماء ونصفها نار فحصل منها دخان فخلق السموات من دخانها والارض من زبد

ومقتضى هذا الحديث ان الماء ليس باصل النار قلنا المراد بالنار المتعارف وهو النار
التي يخرج من الحديد والنجف باحد ما على الارض من زبد الماء والنجف والحديد من
الارض فالما اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابة وان تضمنت الحرارة النارية
المائية لكن المائية غالبية في هذا المزاج المذابي حتى لو بقي له الهم لا يستحق باسم الماء دون غيره
فعلى هذا التدبيرين كان الماء اصلا للنار لكن هذا المعنى غير مناسب بالمقام كما قلنا في النفس والروح
وانما قلنا المائية غالبية في هذه الطبيعة لاستباح الاعتدال الحقيقي الذي يوجب البقاء والبقاء
الذي هو الاخرى فالاعتدال لا يكون الا في كمال الانشاخلة لله سبحانه وتعالى على ربه وعلى
عليه هذا اشار الى من ادعى الربوبية فهو حجة مع هذا اي مع تكبر عبده عليه لا يتكبر عليه ولا
يملكه مع انه قادر برب لا يحفظه من تحته بلطفه وكرمه بالنظر الى علو هذا العبد من حيث
انه مخلوق على صورته الجاهل بنفسه ولو عرف نفسه لعرف ربه ولو عرف ربه ما تكبر وما ولا
وهو الذي المذكور معنى قوله لو كنتم تبجلون الله على الله فاشار الى ان نسبت الحق كما ان نسبة
الفوق اليه وفي بعض النسخ كانت نسبة الفوق اليه فما زائدة للتاكيد اي كنسبة الفوق اليه في قوله
يخافون ربهم من فوقه وهو القاهر فوق عباده فله الفوق اي نسبت ان له الفوقية
بهذا الابه باضافة الفوق الى الانسان والحق بهذا الحديث فلا يظهر ان نسبة الفوق والحق
الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والحق اليه كونه محيطا بالاشياء من جميع الجهات
ولهذا دل على جعل استواء نسبة الفوق والحق اليه ما ظهر من الجاهل التي هي الى الحق
شيء الا بالانسان فهو على صورة الرحمان فان جهات الست وجميع الصفات المتقابلة
سواء اليه الايمن هو على صورته كما تم حقيقة في اول الفصل الاربعة فظهر ان الفوق والحق
له لا للانسان وما عرف الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلى كلام بعض الافاضل
في توجيه هذا الكلام بما لا ينبغي لهذا المقام ولا مطعم الا الله وقد قال الله في حق طائفة
اي في حق قوم عيسى ولجانه فاما من التورية والانجيل اي لو علموا ما فيها من الاحكام

ثم ذكر وعظم مغفول الاقامة فقال واقاموا ما انزل اليهم من الاحكام من ربهم فدخل
في قوله ما انزل اليهم من ربهم كل حكم منزل من ربهم على لسان رسول الله ولم يورد ذلك
لحكم نسخا او ابطالا في التورية والانجيل ولا لكان من التورية والانجيل كسابر الاحكام
الموجودة فيهما وبذلك قوله ان كلهم من ربهم على قوله فاما الايعام بالتورية والانجيل والافكار
ذلك الحكم داخل فيهما او المقصود بتعليم الحكم بما لا يدخل فيهما الاكل من المعارف الالهية وهي
الارزاق الرومانية من جهة فوق الحق كما اكلوا الرزق الصوري من فوقهم الصوري بسبب
المطر فعلى ايمان وهو المطعم من الفوقية اي نسبت اليه واكلوا الرزق المعنى من تحت اكلهم
بالسلك والرياضات والمجاهدة كما اكلوا الرزق الصوري من النواحي العوالم من الارض
التي تحت ارجلهم وهو المطعم من التورية التي تنسبها لنفسه على لسان رسوله المتوهم عندهم بقوله الذي
يجعل لهبط على الله وما فرغ عن بيان حفظ وجود التي عبادة من فوقهم وتحتهم رجلى الى ان
حفظ الماء وجود العرش من تحت فقال وتوهم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه للحق
ينحفظ وجود الحق اذ اقامات بالحق العرفي تتجلى اجزاء نظامه وتعود قواعده عن ذلك التظم
للخاص وكل شيء وكل شيء ينحفظ وجوده بالحق ومن الماء كذا في فاذ لم يكن العرش على الماء لم ينحفظ
وجوده من تحته فلم يكن حيا بل يخل اجزاء عن النظام الخاص ويبدلت امرى فاختص حفظ الاله
بالنقل الاله بلحق وحفظ العرش بالماء مع انه هو حافظ ايضا تعظيما لشارعنا فغضبه الله
حق تعظيمه فلو علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله قط وما فرغ عن بيان خلق الماء وما سبق
عليه من معرفة حال التورم شخ في بيان حال التورم قال قال الله ثم لا يوبى لكم اي افرح بكم
الارض فلما اخرج من الماء فقال هذا مغسل بارد اي ماء بارد وبذلك ما غسلكم من ذلك
وانما كان الماء باردا لما كان عليه من افرط حرارة الدم فسكن الله ببر الماء من التشكيل الضيق
يرجع الى الارض فسكن الله افرطها ارباب الملاك في الارض النافعة للنساء والاشارة في ربي
ان الله ثم امر نبيه بفرس الجبل على الارض يخرج من الماء لانه الم البدن فهو امرنا بالسلك

والمجاهدة ليجزى الماد الحق وهو العلم بانه من امر وجوده لا ازالة امره واحدا من الجاهات
المبعوث عن الحق وفي هذه الآية سر لطيف وهو ان الساكنين سلكوا القوى بالمجاهرات
وللمجاهرات اذ اجتمعوا في منزل وذكر الله كثيرا باعلى صوت وضربوا الرجلهم على الارض
المركة اى هكته كانت وكانت فتيهم بذلك لا ازالة المروءاتى جاز منهم ذلك اذ ضرب الرجل القوي
على الارض القويته مع الذكر الصوري بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذ ما من حكم شرعي الا وله
الحقيقة يوصل الى الحقيقة ولهذا يكون الازالة ازالة المارة لا المارة مطلقا ان الطلب للنسب
من الزاير والزيادة في الناقص المقصود من نقص الزاير وازيد الناقص الى الزاير ولا يزل
اليه الا انه يقارب فكان المزاج المنزخ قريبا من الاعتدال بالندوة وانما قلنا ولا سبيل اليه
اعني الاعتدال من اجل ان الحقايق والشهود يعطى الكون مع الانسان على الدوام ولا يكون الكون
الا عن ميل يسمى ذلك الميل في الطبيعة اخافا كما الانسان وغيره من الحيوان او غفيا كما في الكواكب
والشهباء كالفلك واللبس او عصب او غيرها اذا تغيرت انزجهم وفي الحق يسمى ذلك الميل
المراد وهو راجع الى الازالة باعتبار الميل الى المراتب الما دون غيره والاعتدال يوزن بالتوا
في الجميع وهذا التسوية ليس بواقع لا عطاء للحايق والشهود خلافة فلهذا لا يزل عن وقوع
التسوية في الجميع او فلاجل هذا المذكور منعنا الحكم الاعتدال بقولنا ولا سبيل اليه
الا انه يقارب وقد ورد في العلم الالهى النبوى انصاف الحق بالرفى وبالغضب وبالانصاف المتقابلة
والرفى ميزان للغضب عن الغضب عليه والغضب ميزان للرفى عن الرفى عنه والاعتدال ان يسا
الرفى والغضب وهذا ليس بواقع كما مر انفا فاذا ثبت ان حقيقة الرفى ازالة الغضب عن الغضب
عليه وحقيقة الغضب ازالة الرفى عن الرفى عنه فما غلب الغضب على من غضب عليه وهو غير
فقد انصف الحق باحد الحكيم في حق المعضوب عليه وهو الرفى والغضب ميل من الانصاف بان
الى الانصاف بالغضب فكان الغضب قبل انصافه بالغضب متصا بالرفى في حقه الغضب
اذا وجد الرفى وما رضى الحق عن رضى عنه وهو الحق بالغضب عليه فقد انصف باحد الحكيم

والمجاهدة ليجزى الماد الحق وهو العلم بانه من امر وجوده لا ازالة امره واحدا من الجاهات

في حقه وهو ابا الانصاف باحد الحكيم في حق الرفى عنه وهو الرفى عنه ميل من الانصاف
بالغضب الى الانصاف بالرفى والمقصود ان الله لا يخلو عن الانصاف في حق عباده باحد
هذين الحكيم المتقابلين فلا بد انصافه باحدهما في حق شخص قبل ان يسبق انصافه بالآخر
في حق ذلك الشخص ليعبر الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت حتى غضى الاربى اوبهم
كيف انصف الحق باحد الحكيم في حقه فانصف الحق بالغضب عن الرفى اذ الغضب عن الام فالزال
ذلك الام بالما فانصف في حقه بالرفى اذ زال الام عين الرفى قد انصف الحق في حق الابناء
عليهم السلام باحد الحكيم فانه يثبت ما بين الورد وان لم تتمم النار فقد انصف الحق في حقهم
بالرفى يادفا لهم الجنة فزال عنهم ذلك الام فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ما غضب الله
عليهم الا وهو عنهم امر فكان حكم الرفى ثابتا في حقهم فلا يدور غضب الله عليهم في النار لهم
حكم الرفى من الله الذي سبق على الغضب وانما يدور غضبهم اذ انصف الحق في حقهم باحد
الحكيم بان يساوي الرفى والغضب وهو ليس بواقع فالواقع انصاف الحق باحد الحكيم في حقهم
حكم الرفى من الله بازالة الغضب وهذا هو الحق قوله وانما قلنا هذا المذكور من اجل ان يرى
ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما ابرافى زعمه فاذا كان غضب الله عليهم دائما
ابرافى زعمه فما لهم حكم الرفى من الله في زعمه فاذا قلت هذا من اجل ذلك قلنا اصح
المقصود وهو ان الحكم الرفى من الله فلا يصح قول من زعم انه ما لهم حكم الرفى من الله
فكان الامر كما قلناه كما قاله فكان هذا القول منه ردا لمن زعم ان اهل النار لا يزال
غضب الله عليهم دائما فان كان كما قلنا ما اهل النار الى ازالة الام وان سكنوا
النار فذلك رضا فزال الغضب لزال الام اذ عين الام عين الغضب ان فهمت
تصريح منه بان الوجوه المذكورة في اثبات حكم الرفى والرحمة يدرك على حواش ذلك
الحكم لهم فلا يقطع ان يكون العذاب دائما لهم فبقي ادلة الى التعريفين جواز دوام
وقوع العذاب وبين جواز ازالة الله لهذه التوقف في مثل هذه المسئلة كابتها من قبل

انشاء الله في مسئلة فرعون فقد اعد الشئ ربه هذه المسئلة في هذا الكتاب كثير في مواضع
نصفه في كل اعادة فائدة جديدة للطالبين لذلك شئت في كل مرة وان كان البيان
كافيا في موضع فلما بين غضب الله وهو اصيل الالم للعبادة اراد ان يبين غضب الناس
فقال من غضب من الناس على غيره فقد اذى بذلك الغضب فلا يسعى في انتقام الخفوق عليه
بإلحاح الالهي الغاضب الرافة بذلك الا يلام فاذا وجد الرافة باللام الخفوق عليه فينتقل
اللام الذي كان عن الخفوق عليه والحق اذا فرغته اي لا تفرغه من حيث غيابة عن العالم تعالى
عنا كبير من هذه الصفة على هذا الحد فاذا كان الحق هوية العالم الى ذاته من حيث اسمائه
وصفاته كان مراتب العالم مظهر بالاحكام كلها الالهية ومنه مع انه متعال منزوع عن الانها
والثابت بالاحكام كظهور احكام الرائي في المرات فان صورة المتألم في المرات لا تتألم بما
يتألم به المتألم الرائي ونقول اذا كان الحق هوية العالم في حق كل فرد من العالم هوية من الحق
مختصة به بغير جميع احكامه في الهوية المختصة به وهو الحق الخلق وهو العبد والمتألم الحق
الخلق لا الخلق الخالق فلا يستحق الخلق الخالق باستناده الخلق ولا يتألم بتألمه فهو في العالم
هو الحق الخلق لا الخلق الخالق فالانسان من حيث تحققة بالصفات الالهية من الحيوة
والقدرة والارادة وغير ذلك يتألم له حق من حيث امكانه وتحققة بالصفات
الكونية عبيد وخلق فانه من حيث تحققة بالصفات الالهية يتألم له حق ومن حيث
وجوبه الذاتي خالق وهو بقدري اصفلا على ذلك وهو مظهر الاحكام كلها في الحق
معنى قوله واليد برحى الامر كله في الظهور فيه كان الصورة في المرات ترجع في الظهور
الى صاحبها حقيقة وكشفا اي يعلم هذا المعنى من هذه القول بالحقيقة واكتشف فكل شئ
يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه ولا يرجع الى شئ اصلا وهو المرجع والمآب فاذا كان
الامر في نفسه علما قلناه فانت عبيد ضعيف فاعلم بما امرت وتوكل عليه بما اياحيك
ومن لا يكون مستورا للابدين الناس يحفظ اداب الشريعة والطريقة فليس في العالم العا

وهو عالم الاول والاخر والظاهر والباطن ابدى من هذا العالم وهو العالم الظاهر الجامع
لجميع ما في العالم الاله على صورة الرحمن يتعلق بقوله اوجد الله ايدنا ما كان هذا العالم
ابدى من غيره من العوالم لان الله اوجد على صورة الرحمن قوله اي ظهر وجوده وهم
بظهور العالم تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجد الله ايدنا ما كان ابدى لانه ظهر وجود
الذي بظهور العالم لا يبطونه وفيه دليل على ان علم الشريعة اظهر وجود الحق بظهور
تاما ابدى من العلم المستق بالباطن فكان ابدى العلوم كلها كما ظهر حقيقة الانسان وهي
الروح الانسانية بوجود الصورة الطبيعية وفي هذا الهيكل المحسوس قوله نحن يجوز ان يكون
عبارة عن الانسان خاصة اي فاذا كان الامر كذلك فنحن مع ارواحنا وابداننا صورة الظاهر
اي الصورة الفايزة لارواحنا وهوية نور روح هذه الصورة المبدية لها الظهور
التي بوجودنا لكوننا صورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن
فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان على صورة الرحمن اي يظهر الحق فيه
مع جميع صفاته واسمايه وافعاله وليس كذلك اجزاءه الا الانسان فانه وان كان جزءا
منه لكنه لكونه جامع لما فيه كان على صورة الرحمن ويجوز ان يكون كناية عن العالم كله
فنحن اي العالم من حيث صورته الجمعية فما كان التذبير اي تدبير الحق العالم كله الالهية اي في الحق
كما لم يكن التذبير الا منه فكان الحق مدبر فيه ومدبر امره اي يقع التذبير منه وفيه بالاعتناء
هذا لسان الوجد في الاول بالمعنى اي يظهر اوليته بسبب المعنى والاخر بالصورة اي يظهر
اخرية بسبب ظهور الصورة وهو الظاهر بتغيير الاحكام والاحوال اذ لا بد من متغير فظهر
الحق بسبب تغير الاحوال والباطن بالتدبير اي بتدبير خلقه وهو بكل شئ عليم فاذا كان
بكل شئ عليم فهو على كل شئ شهيد واما قال الله في حقه فهو على كل شئ شهيد
ان علمه بكل شئ عن شهود لا عن فكر ويجوز ان يكون مبنيا للمعاني من الاعلام
اي يعلم الحق خلقه او من العلم اي يعلم الحق وان يكون مبنيا للمفعول فكل ذلك علم الازدي

عن شهيد لا عن فكر وهو علم الذواق العلم العجيب لانه حاصل تجلي الخلق لعباده بعلمه فلا يمنع
في هذا العلم خطأ ومعارضة من العالمين ومنهم من ليس بعلم أصلا ثم يرجع الى بيان حكمة
مسئلة ايوب ثم قال ثم كان لا يوجب ذلك الماء الذي مر في الجوع فيه وكان ذلك الماء الحار
شربا لانه لم العطش وهو نار الاستيقاظ الذي هو حاصل له من النفس التي تفرغ في النار
والصدا وضيقها وضيقه وسكون والعذاب الذي حسه به اي بذلك العذاب الشيطاني اي البعد
عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليها فلما اغسل ايوب ثم زال دارة بدنه التي كانت من مس
الشيطان بغير فاذا اشرب ذلك الماء العطش من روحه ثم آتى حصلت من قبل الشيطان الى البعد
عن ادراك الحقائق وهو لما ايدى في يقع على عين القلب فيبعد عن الادراك فاشاد في ذلك
الى الله الروحاني فاذا اشرب ادراك الحقائق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك الحقائق
مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقائق ليس بعد كون البعد من صفة الشيطان فكان المعنى
ان معنى الشيطان فتركنا الاضافة الى الشيطان مباينة فيكون ايوب مبادرا كما في
فعل القرب وكل مشهور قريب من العين ولو كان ذلك للمشهور بعيدا بالمسافة من البصر
فان البصر يسهل خروج الشعاع منه متصل به اي بالمشهور من حيث مشهوره ولولا ذلك
الاتصال لم يشهد اي لم يشهد الشاهد المشهورا ويتصل للمشهور بالبصر بحسب انطباعه
كيف قلت فهو اي المشهور قريب من البصر والبصر وكذا اي ولا يكون المشهور قريبا من
البصر والبصر كذا اي في ايوب م كلامه في المتى بالكناية فاضافة الى الشيطان بتوكله والبعد
مع قريب المتى فبالبعيد من هو الشيطان قريب من حكمة في هذه الحكمة هي الحجاب الذي
يمس عن قلبه فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفا
عن تصرف الشيطان فيه وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان فهما نسبتان اي فيهما
في العين مع ثبوت احكامها في البعيد والقريب فكان البعيد من الشيء المعنى قريبا منه مع
كما ذكر في المشهور فانه قريب من الشاهد من حيث مشهوره بعيد من حيث المسافة واعلم ان

سركه في ايوب الذي جعله عبرة لنا وكما بسطوا حالها اي لا يعرف معنى ذلك الكتاب
الا اهل الحال او منسوب الى حال ايوب ثم تفرق هذه الامة المهدية لتعلم ما فيه من الاعلام
على البناء الفاعل او من العلم على البناء المفعول او على صيغة الغيبة وكذا قوله فلتكن بصاحبه
اي فصل هذه الامة في الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب ثم في الرضا بالقضايا
والصبر بالبلايا من صبرنا على الاعمال الشاقة في طريق الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب
وانما جعله الله هكذا لتعرفها اي لهذه الامة واي تشريف وتكريم اعظم من هذا الذي
ابلى نبية ثم لنا فاني لله عليه اي فاذا كان القبر اهل الوصف الجليل واكرم عند الله اني الله
اعلى علي ايوب بالصبر مع دعائه في رفع الضر عنه فعلما من معاملة الحق مع ايوب ثم ان العبد
اذا ادعى الله في كشف الضر عنه اي عن نفس العبد لا يفرج في صبره والاما اني الله على ايوب
وانه اي والحال ان ايوب م صابروا انه نعم العبد ولو كان دعاؤه في كشف الضر عنه يفرج
في صبره لما جعله الله متصفا بهذه الصفة الحسنه كما قال توفى فانه اواب اي رجاع الى الله
في كشف الضر له الى الاسباب فلا ينافي صبره اذ الرجوع الى الله في كل امر احسن الصفة الحسنه
فلا ينافي الصبر بل انما ينافي الرجوع الى الاسباب في رفع الضر والحق يفعل ما دعاه العبد
عنه ذلك اي عند دعائه بالسبب وانما اعطى الحق ما طلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان
يدون سبب لانه العبد وان كان رجعا الى الله لكنه يستدل اليه بالسبب لما اتجه ان يقال
لم لا يجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب رجوع الى الله بحسب العين
الا زلة لا يكون الا بالاسباب فلا يذم العبد في رجوعه اليه ما يزيل به ضره فلا ينافي ذلك الرجوع
ايضا صبره اجابة لك بقوله اذ الاسباب المزيله لاضر من الامور المضارة كثيرة والعبد لو لم
يقينا ان الحق باي سبب كشف ضره والسبب واحد العين فرجوع العبد الى الواحد العين المزيل
بالسبب ذلك الالم اولى اي اوجب من الرجوع الى سبب خاص بها لا ينافي ذلك الرجوع
علم الله فيه فيقول العبد ان الله لم يسبب لي دعائي وهو ما دعاه اي والحال ان العبد لم يبع

فافتى على الله وعلى نفسه وهو لا يشعور بذلك واساء الادب وانما نحن ايميل العبد في وقت
دعائه الى سبب فاقم لم يقضيه الى السبب الزمان ولا الوقت فعمل ايوب بمحكمة الاله اذ كان
نبيا لما علم ايوب ان القبر الذي هو جس النفس عن الشكوى مطلقا عند الطائفة الذين لم يروا
الامر على ما كان عليه وليس ذلك اى ما ذهب اليه في غير القبر عندنا اي عند الانبياء والاولياء
انما كان جده عندنا جس النفس عن الشكوى لغير الله لا الى الله فحجب الطائفة نظرهم في ان الشكوى
يقدر بالشكوى في الرضا بالقضاء كما يقدر في القبر بل لا بد وليس كذلك فان الرضا بالقضاء
لا يقدر فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدر في الشكوى في الرضا بالمقضى ونحن نعلم
بالرضا بالمقضى والقدر هو المقضى ما هو عين القضاء اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء
حكم الله فظهر ان القبر خضع مطلقا من الرضا وعلم ايوب ان في جس النفس عن الشكوى
الحالة في رفع الضر مقاومة القهر الملقى وهو اى مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار
جس النفس جهل بالشخص اذا ابتلاه الله بما تشاء من نفسه فلا يدعوا الله في ازاله ذلك الاله
المولى بل ينبغي له عند الحق ان يتضرع ويسأل الخلة في ازاله ذلك الاله عن نفسه
فان لك ازاله عن جناب الله عن العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه
بانه يؤذى على البنى للمفعول فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله فان الرسول امره
من الوجوه الالهية فمن يؤذيه فقد اذى الله والله منزوع عن التام لكن لما كان الاذى غاية
كله عند وصف نفسه بما يشاء اذى به عبده واي اذى اعظم من ان يستلذ به لا عند
غفلة عن غفلة عن غفلة عن مقام الله لا تعلم ان انت ان ابتلا ان اعظم الاذى
للقى فانه ينادى بما تشاء اذى به اى لا يرضى الحق ان ينادى عباده فكانت غفلة سببا
لا ابتلاء بك باستغالك بغير الله والغفلة في الحقيقة اعراض عن الحق ليرجع اليه
بالشكوى فيرفع اى فيرفع الله ذلك الابتلاء عنك فالبتلاء غاية ورحمة من الله على
المجتبين والاشارة في هذه المسئلة يقول الله لعباده المجتبين الساكنين في طيعة الحق

والمجاهدين اذ ابتلاه الله عند غفلة باعباد ان رضيت ببله اى فقد رضيت بغفلةكم فنى
وان شكيتم الى من مرضى فقد شكيتم اليكم من غفلةكم فهذا الكثرة غفلة العبد في
فتقار الذي هو حقيقته اى لا زمر حقيقته به تميز العبد عن ربه كانه هو عين حقيقة
العبد لذلك قال هو حقيقته فيرفع الاله عن الحق بسؤالك اياه في رفعه عنك
اذ انت سورة الظاهرة اى انت مظهر من مظاهر ما ارفع الاله عنك فقد ارفع عن الحق
الذى هو حقيقته ونصيبك عن الحق الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الحقيقة لا ينفك
بانه يؤذى فندرك ان الانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية بوصفه بانه حق
وفي الحقيقة كان معناه فيه ترفع الاله عن جبهه حقيقته بسؤالك اياه في رفعه عن جبهه
خلقتك والله منزوع عن الاله اى ازاله عن العالم كما جاع بعض العارفين بسؤال
فقال له في ذلك البكاء من راد ووقى هذا البكاء الفنى اى في المعلوم الالهية معا باله
فقال العارف المبلى بحسب الله انما جوعنى لا بكاء يقول العارف انما ابتلاه في الضر لاسأله
في رفعه عن ذلك السؤال لا يقدر كونه صابرا فاعلمنا من قول هذا العارف ان القبر
انما هو جس النفس عن الشكوى لغير الله واعنى بالغير وبها خاصا من وجوه الله متعينا
بتعينات متعددة وهو الوجه المفصل والمفيد وقد عين الحق وبها خاصا من وجوه
الله وهو المسمى وجه الهوية فيدعى اى فيدعى العبد المبلى من الحق من ذلك اليوم في رفع
الضر لا يدعى من الوجوه الاخر للسماء اسبابا وليست اى بالخال ان الوجوه الاخر
او الاسباب ليست الا هوى الاله من ذلك الوجه الخاص المدعى في رفع الضر من حيث
تفصيل الامر في نفسه فالعارف لا يجب سؤاله هوية الحق في رفع الضر عن ان يكون جميع
الاسباب عنه من حيثية فاصلة فاذا سأل غير العارف اياه في رفع ضره عنه فقد سأل
عن الحق للتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فوالله انما يكون هوية الحق لكن
مسألة محبة عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حيثية خاصة بخلاف العارف وان كان

سؤاله عما سأل غير العارف وكن لا يجيبه سؤاله من ان يكون جميع الاشياء عينه فسؤال
 العارف حين سأل وجه الهوية للثانية سؤال عن وجه الهوية المطلقة التي لا يتغير في كل
 وهو الاسم الله ولا كذلك غير العارف لا يجيبه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله
 وهذا ما ذكرناه لا يلزم طريقة اي لا يلزم ولا يدور السؤال الذي على هذه الطريقة
 الا الادباء من عباد الله الامناء على امر الله فان الله امنا لا يعرفهم الا الله ويعرف
 بعضهم بعضا وقد تضمننا فاعمل وآيا سحابة فاسأل فكن من عباد الله الامناء
في حكمة الجلالة في الله يحيى اعلم ان وجه اختصاص كل كلمة في كلمة مخصوصة ^{بالتفان}
 في الظهور والتفصيل لا غير فلما كان ان جلال الله تم غالباً على يحيى وم كان النقص في احد
 في حقه على ذلك اختصت هذه الكلمة بكلمة يحيى وما كانت لجلال المطلق اولية في الصفا
 اي في الجلال المطلق اذ جلال الخفاء وهو الذات والجلال الظهور وهو بعد للقاء لا
 زمانية والى هذا المعنى اشار بقوله كنزاً مخفياً وكانت يحيى م اولية في الاسماء صفة
 يحيى م الاسم الجلالية والاولية لذلك مترجى بالجلاية بقوله حكمة جلالية وبقوله
 اي حكمة الجلالية والاولية في الاسماء فان الله سماه اي هذا الشخص يحيى فسمه بقوله اي يحيى
 ذكر ذكرنا اعلاما لا اعتبار الصفة في هذا الاسم في يحيى ولم يجعل له من قبل سماً ايلم
 يسمى الله بهذا الاسم احيى يحيى جمع الله بين حصوله الصفة التي حصلت في من عبراني
 ممن ترك ولهذا يحيى به ذكره وبين اسمه بذلك اي يحيى فسماء اي الولي يحيى فكان الله
 يحيى كعينه كالعلم الذوق الذي يحيى به القلوب الموقنة بالجهل وانما قلنا ممن ترك
 ولهذا يحيى به ذكراته فان آدم حي ذكره بشيت م ونوحا حي ذكره باسم وكذلك
 الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى من الاسم العلم من بين الصفة
 الا بكرهنا عناية منه وانما كان هذا الجمع عناية من الله في حق ذكرنا م ولم يفعل ذلك
 في غير من الانبياء اذ لا لانه قال يحيى من لذلك وليا يرثي فقدم الحق على ذكرنا

كما قدمت اية ذكر الجاري على الذكر في قولها عندك بيتا في الجنة فذكر الله بان قضي حاجته
 وسماه اية ذلك الولد بصفته فاختص يحيى بهذا الجمع تكملة من الله به لايه ذكرنا يحيى
 اسمه تذكرا لما طلب منه بنية ذكره ادم اي يكون اسم يحيى ليدل على ما طلبه ذكرنا من الله
 لانه اترقاه ذكراته في عقبه كما في ذكراته ببقائه اذ الولد سرابه فقال يرثي ويرث من آل
 يعقوب وليس ثم اي في مقام طلبه كذا ما ورد في حق هؤلاء وهم آل يعقوب بالامقام
 ذكراته والدموع اليه فلما طلب من الله بقاء ذكراته يحيى الله ذكره باسم ولد يحيى ثم انه
 تم بشره اي بشره كذا بما قدمه من سلامة عليه اي يحيى يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث
 حيا فناء بصفة الحيوع وهي اية اي اسم يحيى وفيه دلالة على ان الاسم قد ربط على الصفة
 واعلم الله ذكرنا بسلامة عليه وكلامه صدق فهو مقطوع به وان كان قول الروح في السلام
 على يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا اكل في الاتحاد اي هذا القول اكل في الدلالة
 على اتحاد عيسى م مع الحق فاذا كان قول الحق صدقاً مقطوعاً به فهذا الاتحاد في حق يحيى
 اكل في الاتحاد اي اكل في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى والكل في الاعتقاد في عدم الخصال
 على خلافه اذ شهادة الحق على سلامة العبد اقرب من شهادة العبد على سلامة نفسه
 وارتفع للتأويل بخلاف قول عيسى م فانه يؤول بان لسان عيسى م لسان الحق وبه
 نطق وشهد على سلامة نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق فهو مقطوع
 لانه كلام الحق اذهو شاهد حتى على برادة امة بهذا التأويل يصل الى درجة الاكتمال في
 الاعتقاد فاحتاج قول الروح في رفع الالباب الى التأويل المقصود بان سلامة
 عيسى م مثل نصيب سلامة يحيى وسلامة عيسى م بالنسبة الى سلامة يحيى م خلافة
 آدم عليه السلام بالنسبة الى خلافة داود م في التخصيص كما تبيان في موضع فقولهم وان
 قول الروح القاهر انه يتصل بما قبله من قوله فهو مقطوع به اي قول الحق في سلامة يحيى
 مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة نفسه اكل في الاتحاد لكن لا يصل الى درجة

في القطع فان القول حقا بزيادة بين على قول الرقي وبما قوله واكمل في الاعتقاد
وارفع لنا ويلات وقال بعضهم ان في هذا الكلام تنعنا ونافعا لعدم فهدا اكل في ال
والاعتقاد وارفع لنا ويلات وان كان قول الرقي اكل في الاتحاد وهو مدول عن الظاهر
بلا ضرورة ولكنه وانما كان قول الحق في سلامة يحكي اكل في الاعتقاد من قول الرقي في
نفسه فان الذي اخبر فيه العبادة في حق عيسى ثم انما هو المنطق وهي كلمة في المهد فهدا
من التمكن عقله ونحو من التمكن في ذلك الوقت الذي انطقه الله فيه ولا يلزم المتكلم من
اي القادر الى المنطق على اي حال كان المتكلم ابي سوان في الحجارة والبرادة على الحق اولا
الصدق فاعل بقره لحق اي في الكلام الذي تكلم به بخلاف المشهور كبحي ثم حيث شاهد
الحق بسلامة عليه فاذا كان الامر كذلك فسلام الحق على يحيى ثم من هذا الوجه ابي من وجبة
شاهد ارفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به اي يحيى ثم والعناية هي سلام الحق عليه
اذ الشاهد ارفع للالتباس الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه عليه علمنا ايضا
ان العناية الالهية قد سبقت عليه بخلاف سلام عيسى ثم على نفسه فانه وان كان ارفع
لالتباس الواقع في العناية الالهية في حقامة لانه احد الشاهدين في برادة امة لا يزل
الايمان من هذا الوجه اصلا لكنه ليس كذلك في حق نفسه لدخول الاحتمال الوهمي في حق
نفسه فكان كلام عيسى ثم في حقامة ارفع للالتباس وفي حق نفسه ارفع للالتباس كذلك
قال سلام الحق على يحيى ارفع للالتباس من سلام عيسى ثم على نفسه وان كانت في الال
نزل على قربة اي على قربة عيسى ثم من الله في ذلك الوقت ونزل على صديقة فيما به نطق اذ
في معرض الدلالة على برادة امة في المهد فهو احد الشاهدين فلا يسوى كلامه مع كلام الحق
في نفع الالتباس بوجود هذه القرين لانه لما كان هذا الكلام منه باشارة امة لم يخلص
عن دخول الايمان وهو عدم الالتفات الى ما نطق به مع ثبوت برادة امة به والشاهد الاخر
على برادة امة هو الميم الجذخي الخلة الياس فسقط رطبا جنيا من غير فعل ولا تدبير كاوله

مريم عيسى ثم من غير فعل ولا تدبير كاوله الجناح عرق معناه فكان حال الشاهد حال المشهود له
لوقال نبي آتني ومعجزتي ان ينفق هذا الحايط فنطق الحايط وقال في نقطة تكذب ما انت
لصحت الالية وثبت بها انه رسول الله ولم يلفظ الى ما نطق به الحايط فلما دخل هذا الايمان
في كلام عيسى باشارة الله اليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى ارفع للالتباس من هذا
الوجه ابي من وجه دخول الايمان في كلام عيسى ثم وعدم دخوله في كلام الحق فلو لم يكن هذا
الكلام منه باشارة امة ولم يكن في معرض الدلالة على برادة امة لم يدخل هذا الاحتمال المضعف
اي متعلق الدلالة انه عبد الله في قوله اني عبد الله انا في الكتاب من اجل ما قيل انه ابن الله
وفرغت الدلالة بجمع النطق وهو قوله اني عبد الله اذ باقر امره ثبت عبوديته وينبغي ما قبل
في حقه انه ابن الله وانه عبد الله عند الطائفة العائدية بالنبوة وفي ما زاد في حكم الاحتمال
في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل عند نزول صدقه اي صدق عيسى ثم في جميع ما اخبر
في المهد فتحقق ما اشترط اليه من امر الكلامين الذين في حق عيسى يحيى علم ما السلام
فقد كنه ما كنه في بيته كبريائه ولما كان اظهر ما كنهه الله في وجود ذكره اذ اخذ
بالشدة لان الملكية الشديدة حق قد بنصفين وصبر ولم يدع الله رفع ذلك فكان
كيوم الدين كما اضاف الحق ما كنهه الى يوم الدين لظهور كمال ما كنهه في قوله مالك
يوم الدين فكان الله مالك زكريا كما كان مالك يوم الدين نذكر يا بمنزلة يوم الدين
في تحققة باحواله من ظهور الرحمة والنعمة فان الله ثم برحم بعضا وبغزب بعضا في ذلك
اليوم كما يظهر ما كنهه بظهور الرحمة والعذاب في ذلك اليوم لذلك اضاف كذلك بظهور
في هذا اليوم في وجود ذكره كذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمة وبين الرحمة والغضب
في كلمته ليعلم ان الالام الموجودة في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال اعلم ان
رحمة الله ثم وسعت كل شيء وجودا وحكما وان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فهدا
الله قد ظهرت بصورته نفسها فترست بصورة الالم حكمه يعلمها فسبقت رحمة

غضبه اي سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه فان اول ما نسب اليه تم وجود الدنيا
وهو عين الرحمة فسبقت نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تم من الموجودات ولما ادعى
ان رحمة الله وسعت كل شيء اراد ان يشبهه فقال ولما كان لكل عين وجود خاص بها
تطلبه اي تطلب تلك العين ذلك الوجود الخاص بها من الله كذا ان لا يطلبها وجودها
من الله عمت رحمة كل عين قوله لذل لا يتعلق بعمت وعتت جواب لما وانما عمت رحمة كل
عين من اجل ذلك القلب فانه اي كل عين او الله برحمته اي برحمته التي رحمها اي رحم
الحق كل عين بتلك الرحمة قبل العين او الله برحمته اي برحمته التي رحمها اي رحم
الخارجي فاجوبها في الخارج بوجوب حصول قبول المطلب من الله او بوجوب قبول الحق طلبه قوله
برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الهمزة ويجوز ان يكون قبل جواب لما والجملة اعراضية اي لما طلب
قبل طلبه فاجوبها او معناه فانه اي فان الله تحقق برحمته التي رحمها اي وجرى ما كل عين
في علمه الا ان قبل طلب كل عين وجوده الخارجي فالرحمة صفة لازمة للحق وذات الحق سابقة
على كل عين وكذا لو ازم من صفاته قل ادعى الله وادعى الرحمن ايا ما تدعون فلا اله
سواه الحق فكل عين مع لوازم رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها ونفس الرحمة
رحمة من الاسم الرحمن فهو الرحمة من اجل المعلومات وما ذكره الشيخ في ابانته بينها
فقبل بسلوك الباء او معناه فانا اي فان كل عين موجود بالوجود العلي برحمته الله
التي اوجدها الله بما كل عين ويجوز ان يكون جواب لما فاجوبها ودخل الغاء الطول الكلام
المعترض بينهما اي لما كان لكل عين وجودا طلبه من الله ووجدها الله اي اعطى الله لها ما طلبها
من الوجود فعلى اي حال والمقصود ان الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والمطلب
وقوله تم كل ذلك من رحمة الله واليه اشار بقوله فذل ان لا يكون الامر على ما حققناه
من رحمة الله ان رحمة الله وسعت كل شيء وجودا بالنسبة الى الايمان الخارجية وحكما
بالنسبة الى الايمان الثابتة في العلم اذ لو حكم عليها باظهار الوجود فكانت الايمان الخارجية

من رحمة الله وجود او الايمان الثابتة من رحمة الله حكما او معناه لا حكم الا بها كما لا يجوز ان
كما سيأتي عن قريب بقوله فلها الحكم والحكم ليس بموجود في الخارج والاسماء الالهية من الاشياء
فدخل تحت الرحمة وهو يرجع الى عين واحدة وهي عين الرحمة فاول ما سبقت رحمة الله
تلك العين الموجودة في الخارج الرحمة علة غائية للايجاد بالرحمة اي بسبب الرحمة وهي الحقيقة
الحمدية التي هي عين الرحمة اوجدها الله بالرحمة رحمة للعالمين اي لوجود العالم من وجوده
قال ثم وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال ثم خلقك من نوري وخلقك الاشياء من نورك
فالرحمة شيء فاول شيء وسعة الرحمة نفسها اي بفضل الرحمة تم الشبهة المشار اليها بقوله
شيئية تلك العين الموجودة والمراد بالمشار اليها وصفه جوي به لبيان معنى شيئية فالرحمة
من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شيئية حقيقة محمديّة مظهر للاسم الرحمن شيئية
الشيء ما به يتعين الشيء ويمتاز عن غيره وهي من لوازم الوجود ثم شئنا كل موجود
الى ما لا يتناهى دينا وادع عرضا وجرها ومركبا وبسطا وقوله جوهر اعطى الله العالم
اذ العالم كله عرض عند اهل الحقيقة ولا يعتبر فيها اي في الرحمة حصول غرض ولا ملائمة بطبع
وغير الملايم كله وسعة الرحمة الالهية وجودا وقر ذكرنا في الفرقان المكان الاثر
لا يكون الا للمعروف في الخارج مع كونه موجودا في الباطن لا للموجود الخارجي وان كان الا
الموجود في حكم المعروف والرحمة وان كانت لا عين لها في الخارج لكن لها اثر في كل ماله وجود
في الخارج وهو ان يكون الاثر للمعروف لا للموجود علم غريب ومثله نادرة اشارة الى ان
هذه المسئلة لا يظفر تمامها الا منه وان علمها غير من اهل الحقيقة قوله ولا يعلم بحقيقتها
الا اصحاب الاوهام فذل العالم حاصل بالترق عند اشارة الى اصحاب الاوهام
ندرة الوقوع وانما غريب بين الناس لعدم الجانسة والمماثلة بهم فقوله فذل بالترق
عند اهل الاوهام يذوقون ان الامور المعروفة تؤثر في وجودهم فمن لا وهم
لا ذوق له ان الاثر للمعروف لا للموجود اذ الامور المعروفة المتوقعة لا اثر لها بالهم

وأما من لا يؤثر الوهم قبله من لا يتوهم أمورا معدومة ولا يتأثر بأدراكها فهو عبد علم
هذه المسئلة فإذا كان لا مركزا لفرحة الله في الالوان سارية وجودا في الزوايا وفي
الاعيان جارية حكما وفي اختصاص الحيات بالزوايا والاعيان التي لا عين لها في الخارج
إشارة أو غاية لها فانه كما نرى في كماله الجاري فانه انوار لطيفة لا تحجب ما وراءها مكانة الرحمة
مبتدأ المتلقي جره وبما لا ينفك عن باللام لثقلته ولجلاله سبحانه ليقوله إذا علمت من الشهود وقوله
مع الافكار مفعول للشرط المقدر على كونه مفعول في محذوف وللجمله جزاء للشرط المقدر وباب
التقدير أسع في الابيات فعناه مرفقة الرحمة الفضلى إذا علمت من الشهود وإذا علمت مع
الافكار رفقي علية فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيا أو فكرا كما وسعت الامور كلها حتى
ومعدومها وكلام بعض الافاضل في هذا المقام لا يناسب المقصود اذ المقصود بآراء البينين
ذكر محصل التفصيل المذكور ونتيجته لذلك اوردته بالفاء التيسيرية فانقسم الاشياء الى المعزولة
والمعدومة وعبر عنهما بالالوان والزوايا وادرج شئ الرحمة على كلها في البيت الاول
وقسم العلم الى الشهودي والفكري وادرج وسعت الرحمة العلم فيهما في البيت الثاني فوسعت
الرحمة كل شئ وجودا وحكما وعلمًا وهو المطلوب فكل من ذكر الرحمة فقد رويها فانه اي
وما في العلم الا من ذكرته الرحمة فاما في العالم الا من سجد والسراد السعادة ههنا النجاة
عن قلة العدم لا السعادة المحببة في الشريعة التي يحصل النجاة عن النار وذكر
الرحمة الاشياء عين ايجادها اياها فكل موجود موصوف فكل مرحوم سعيد ولو لم يكن على النجاة
المفعول يا وذن عن ادراك ما قلناه من ان رحمة وسعت كل شئ بما تراه من احباب
البلاء وما اي وبنات من انت به من الام لا اله الا انت لا تقدر على قامت بباله الام فاعلم
اولا ان الرحمة انما هي في الالوان عامة فبالرحمة بالالوان وجد الالوان كما ان بالرحمة وجد
الرحمة المتعلقة ثم ان الرحمة لها الاثر في عين انوار الذات وهي ايجادها لكل عين موجودة
وهو اثر الرحمة الرحمانية ولا تنظر الرحمة في الالوان الى غير ذلك الى عدم غفروا الى ملا

بالطبع ولا الى غير ملايم فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظر في عين ثبوت
وفي الكلام تقديره وثنا خير تقديره بل تنظر في عين ثبوت فانها ناظرة في عين كل موجود قبل
فقبل يسكون الباء لاعلى صيغة الماضي وهذا اي ولكون الرحمة ناظرة في عين ثبوت كل شئ
رايت الخلق المخلوق في الاعتقاد ان عيننا ثابتة في العيون الثابتة فرحمتها بنفسها اي رحمة
الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة بالايحاء اي بايجاد نفسها فاوجدت الرحمة نفسها ثم
اوجدت الحق المخلوق ولذلك ساء ولابد ان الرحمة رحمة الحق المخلوق بنفسها بالايحاء قلنا
اي نقول عين بالماضي كتحقق وقوعه او لسبق هذا القول منه في قوله فاول ما لمحة
الرحمة نفسها ثم التيسيرية المشار اليها ان الحق المخلوق في الاعتقاد ان اول شئ مرحوم
بعد رحمتها بنفسها في تعلفها بايجاد المرحومين ولهذا اثر آخر بالسؤال وهو اثر الرحمة
الرحمانية فيسأل المحبون الحق ان يرحمهم بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة فيعتقد
يتعلق بالحق ايسالون الحق الذي هو في اعتقادهم ان يرحمهم واهل الكشفيين ان
رحمة الله ان تقوم بهم ومعنى قيام الرحمة بهم انصافهم بالرحمة فيسألون بايم الله اي
يسألون الرحمة عن الحاضر الجامعة الالهية فلم يكن بالسؤال ان فيقولون اي الكشفيين
في السؤال يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لا غير
اذا سأل اهل الجاهل فقال في السؤال يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا قيام الرحمة بهم وهو
الاستراة في عيشة راضية وهو على كل ذي حق حقه ولما كان اعتقاد المحبين مطابقا
بما وصف الله به ذاته وصفاته وعرفه بنفسه في الشرح المطر اجاب الله سؤالهم واعمالهم
ويغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة اذ لا وسعة لكل احد من هذا المقام في السؤال والاعمال
فاذا سأل اهل الانوار بالذات والانوار بالسؤال فلها الكرم في كل راحم ومرحوم لا غير لان
لكلهم انما هي في الحقيقة المعنى القايام بالحمل فهو اي هذا المعنى القايام بالحمل ارحم على الحقيقة
لا الحمل فالرحم هو الرحمة لان نصفها فلا يرحم عباده المعنى بهم وهم اهل الكشف

والوجود بالرحمة فقامت بهم فاذا قامت بهم الرحمة وجروا حكمها في انفسهم ذوقا
فان الرحمة تحكم عليهم ان يرحموا من طلب منهم الرحمة فعلوا ذوقا كيف يرحم الله عباده
فان الرحمة حاكمة على الخلق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا حكم الرحمة قدر ذلك
الرحمة من ذكر الرحمة اي قامت الرحمة به وجد الرحمة به فقدر رحمة على غيره من يسأل الرحمة
منه واسم الفاعل المن ذكر الرحمة هو الرحيم والراحم فكان رحيمية الرحيم او الراحم من حكم الرحمة
القائمة به والحكم لا ينصف بالخلق امر بجبر المعاني كرواها من انصف بها من الذوات فالرحمة
معنى من المعاني لا تبالاين لها في الخارج توجب الحكم لادانها الذي لا يدين له في الخارج
لذلك قال وسعت حتى كل شيء وجودا وحكما ولم يكتف بقوله وجودا والامور التي فيها
المعاني احوال فالحكم حال من الاحوال فالاحوال لا موجودة ولا معدومة اي لا يدين بها
اي لا احوال في الجود لانها نسب ولا معدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى علما لا هو
اي كونه علما لخال فحالم ذات موصوفة بالعلم فما هو في ليس كون العالم ذاتا موصوفة
بالعلم عن الذات اي عين ذات العالم ولا عين العلم ومائة اي وليس في ذات موصوفة
بالعلم العلم ذات قام بها هذا العلم وكونه اي يكون العالم عالما حال هذه الذات بانها
اي بسبب اتصاف الذات بهذا المعنى وهو العلم في نسبت نسبة العلم اليه اي العالم
اتصافه بالعلم فهو المسمى عالما وهو الخال ثم يرجع الى اصل المسئلة التي هو مصدرها
والرحمة على الحقيقة نسبة من اللام وهي الموجبة للحكم في الراحم فهي الرحمة على الحقيقة
لأن الراحم بل الرحيم اما يرحم لا بسبب قيامها به والذي هو الحق او جدها في اللام هو ما في
ليرحم بها اي يجعل الحق ذلك الشخص مرحوما وانما او جدها ليرحم بها من قامت الرحمة
به ومن فاعل ليرحم اي بل انما او جدها ليجعل ذلك اللام رحما ليرحم بها من قامت الرحمة
لحق اي بالغير وهو اي الحق سبحانه ليس حال العبادة الرحمة فيه وهو في الحال الذي لا يرحم
ولا يكون الراحم اي الانبياء الرحمة به فثبت انه اي الحق عين الرحمة ومن لم يرق والذائق اهل

٨٦١
الكشف فانهم اجزاء ان يقول ان الصفات عين ذاته فهذا الذي لم يرحم ولا ذكره فيه
قدم ومن كان له قدم في هذا الامر علم في الجملة وهم الحكماء والعزلة فانهم اجزاء ان يقول ان
عين صفاته ما اجزاء ان يقول انه اي الحق عين الرحمة او عين الصفة فقال الذي لم يرحم هذا ان الحق
الحق عين الصفة ولا غيرها فصفات الحق عند لا في هو ولا في غيره لانه لا يقرر على غيره ولا يقرر
ان يجعلها عينه لعدم ذوقه الامر على ما هو عليه وهم الاشاعة نور هذه العبادات وهو عبادة
حسنة وغيرها اي وغير هذه العبادات احق بالامر منها اي باحق بالذلة على الامر على ما هو عليه
في نفسه من هذه العبادات وارفع الاشكال وهو كون الحق محلا للحوادث اذ لم يكن عينها
فانه لا يرفع الاشكال بهذه العبادات الحسنة لكنه ارفع غيرها وهو اي ذلك الغير القول
بنفي عيان الصفات وجودا في الخارج قا بما بذات الموصوف وانما في سبب اتصافها
الموصوف بها وبين اعيانها المعقولة فصفات الحق موجودا في ذاته في العقل فان لها
حقائق معقولة ممتازة وانما في الخارج فلا اعيان لها فلا وجود فكان وجودها في الخارج
عين ذاته هو الحق الخفي والمعتزلة في هذه المسئلة باهل الحق وان كانت الرحمة في ذاته
الرحمانية الالهائية وهي مرتبة اسم الله واسم الرحمن جامعة لانها فانها بالنسبة الى كل
اسم التي مختلفة فلهذا الاختلاف يسأل على البناء الجوهري او على البناء المعلوم اي
يسأل العبد سبحانه وكذلك ان يرحم جانبيه الجاهل فوكه بكل اسم الله يجوز ان يتعلق
بهم وان يتعلق بغيره فانه ما اعمل قدره فعلى الاخر فهو من باب التنازع فيه
انه اي فرحم الله ذلك السائل والكناية وهي ضمير المتكلم في ورحمى وسعت والخطا في ثنا
وسعت كل شيء في التي وسعت كل شيء اذ ذاته تم عين الرحمة فوسعت الرحمة وسعت
الذات التي تم اي جدها جامعيتها وهي في الحق لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء
الالهية فاذا تعددت بتعدد الاسماء فاسم بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الذي الذي
يسأل انها لتسائل بذلك الاسم الخاص الذي الحاصل في قول السائل يا رب ارحم وغير ذلك

من الاسماء سواء كان من الاسم الجامع كاسم الله والاسم الرحمن حتى المنقسم كراي السائل
ان يقول يا منقسم الرحمن ارفع عني العذاب فاذا قلت يا الله اذيا رحمن او غير ذلك
ارحمي تريد الانصاف بكالات لا يقبل فلا نعم الرحمة في قول السائل يا رب ارحم
بالنسبة الى اسم الرب جميع انواع الرحمة بل اريد نوع مخصوص من انواع الرحمة وذلك
اي بيان عدم عموم الرحمة ان هذه الاسماء المحسنة التي تدعو السائل بها الرحمة تدل على
المسماة وتدل بحقايقها الممتانة عن غير على معان مختلفة فيدعو السائل بها الى طلب
الرحمة من حيث دلالتها اي من حيث دلالة الاسم المدعو على الذات المسماة بذلك الاسم
لا غير اي اعتبار الدلالة الاسم على الذات المسماة بذلك الاسم فقط لا بما يعطيه مذكور
ذلك الاسم الذي يفصل ذلك الاسم به اي بذلك المدلول عن غيره ويميز اي لا يدعوه في الرحمة
من حيث دلالة على هذا المعنى يعني اذا قال المريض يا شافي ارحمني يريد انشا في على الذات
وعلى معنى متنازبه عن الاسم الاخر وذلك المعنى حقيقة مطلقة فوجبة تحتها خصوصية
كثيرة فاذا اعتبر هذا المعنى نعم الرحمة ما تحتها من الخصوصية المنكرة فلا نظر للسائل
فيه حتى تكون الرحمة في سواها عامة بالنسبة الى ذلك الاسم فانما في الاسم الخاص لا يتميز
عن غيره في الدلالة على الذات وهو اي ذلك الاسم الخاص عنده اي عن السائل دليل
الذات لا دليل الحقيقة المتميزة اذا حاجته في الحقيقة المتميزة بل حاجته في الذات
التي هي قاضية الحاجات قبلها وانما يتميز الاسم الخاص بنفسه عن غيره كدلالة اصطلاح
عليه باي كلف كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها وهذا المعنى مسلوب في نظر السائل
عن دلالة الاسم عليها وان كان الكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة وهي ذات
المعنى والاخاذا في انه لكل اسم حكم ليس للاخر فذلك الحكم ايضا ينبغي ان يعتبر في ذلك
الاسم في السائل كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة فاخترت الرحمة بحكم ذلك الاسم
فيما نعم الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض يا شافي ارحمني فلا يرد الالفة

سنة ١٠٦٥

البدن بل لا من عن الرفد ذرا اعتبر حكم الشافي في الرحمة وهو هذه القيمة المنصوصة
وكذا في غيره فدر ظهر من ان الرحمة بتعدد بتعدد الاسماء وتبني حكم كل اسم دعيت به وكذا
اي دل على سود كل اسم دلالة على عين واحدة مسماة بكل واحد منها قال ابو القاسم بن القبي
وهو من كبار اهل الطريق في تحقيق الاسماء الالهية ان كل اسم الهي على الفراه مستخرج
الاسماء الالهية كذا اذا قرنت في الذكر نعتة بجميع الاسماء وذلك لتفخيت لدلالاتها اي دلالة
الاسماء كلها على عين واحدة والعين تسمى بجميع الاسماء وكذا ما يدل عليها وان تكرر الاسماء
على ما اي على عين واحدة ولو اختلفت حقايقها اي حقايق تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال
على طريقين طريق الوجوب يعني وجب الله هذه الرحمة على نفسه لعباده الصالحين في
اعمالهم وهو اي طريق الوجوب قوله فنف كبتها لاي ينقون ويوترن الزكوة قوله وما الي
الذي قد هم به من القضا العملية والعلمية عطف على قوله وهو قوله والطريق الاخر الذي ينال
العبد هذه الرحمة على طريق الامتنان الالهي الذي لا يوترن به عمل وهو اي طريق الامتنان
قوله ورحمتي وسعت كل شيء وهو علم في حق كل شيء وهو الرحمة الذاتية ومنه اي طريق الامتنان
قوله لم يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر في حق بني آدم وهو رحمة امتناية خاصة بهم
ومما قوله في عمل ما ثبت في غفرت لك فاعلم ذلك **سنة ١٠٦٥** **سنة ١٠٦٥**
اعلم ان الالباس ما انت لا تلبسه ولا تلبسه الطير بحسب مزاج الروحاني وانسان الانسان بحسب مزاج
العنصري واما الحكمة الانسانية في كلمة فيق في هذه الفقرات التورية والنسبة والنسبة
ملكية والنسبة من جهة بشرية فتم كمال الامر والبلد هو ادر يس وكون البلد هو ادر يس معلوم
له من الكسف الذي اذا اطلعت عليه اعيان مرسله من آدم الى محمد م وما ذكر في كتب التناسل من
ادر يس والبلد وان دل على تغاير الاحوال لكن لا يرد قطعا على تغاير هو في المسمى فتم بالبلد
البغية الى قرية بعلبك قال المفسرون وهو الباطن ياسين سبط بمعنى القبله هرون اخي موسى
بعثبعون وقبل هو ادر يس لانه قد ادر يس وادر يس مكان البطار وكشف الشيخ وافق الابر

فادرس كان نبيا قبل نوح ورفعه الله مكانا عليا وهو لا يرس في قلبه الا فلاذ متعلق
بقوله ساكن وهو في قلبه فلاذ فلان تلك الشمس تخرج الي قرة بعليك وبعل اسم صنم وبل هو
تلك القرية وكان هذا القسم المتعلق بمصوبا بالملك وكان البطار الذي هو ادريس قد مثل له
انفلاق الجبل العظيم لسان من اللبنة وفي الحاجة قوله عن فرس متعلق بالانفلاق اي انفج الجبل
فخرج منه فرس من نار وجميع الاله من نار فلما رآه مركب عليه فسقطت عنه الشهوة وكان عقله
بالشهوة فلم يبق له تعلق مما يتعلق به الا غرض النفسية اما الفرس فهو النفس الناطقة بالحرية
مركب الروح المجردة وكون جميع الاله نار يادارة الشوق لجميع قواه الى العاقل الله وكونه تفرقة
في عالم المجردة وانفراقه عن مركب النفس الحيوانية لذلك سقطت عنه الشهوة فارتدت الكروب
عليه في حيوانية فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي بسببها الحيوانية وكان هذا الفرس
على صورة النار كل ذلك من غلبة نور القدس على روج وجميع قواه لذلك انزل الله
وفاطه فربح الحق وقدره تقديرهم وتبجدهم فكان التي فيه اير في قلب البطار وفي
هذا المقام منزها اسم مفعول اي كان البطار ينزه من جهة كونه عقلا مجردا عن الشهوة وكان
البطار على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا مجرد لنفسه من حيث اخذ العلوم عن نظره
كانت معرفته بالله على التنزيه خاصة لا على التشبيه والتنزيه فمن كانت معرفته بالله على التنزيه
بلا تشبيه او على التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلي الله بالآلام
لجميع تكملة له فاعطاه المعرفة بالتجلي فسقط عن اخذ العلوم عن نظر العقل واذا اعطاه
الله المعرفة بالتجلي كانت معرفته بالله تنزه في مصحح التنزيه وتشبه في موضع التشبيه
وأيضا شاهد بسبب هذا التجلي مريان الحق في الصور الطبيعية والعينية وما يقين
اي لا يلبس صورة الا ويرى عين الحق عنهما من وجه ومعنى مريان الحق في الصور هو ان
اسماؤه وصفاته فيها ولو لم يكن للصور مع الحق جهة الاتحاد والعينية في وجه فاصول لم يكن
العالم دليلا على وجوده ووجوبه ووجوديته فكان البطار من هذا الوجه انزل الانسان

فريان الحق في الصور عن اهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عن علماء الرسوم في ان كل
كل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عن اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء في بعض
امور الكلية عن اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا في العبادات لا في المعنى وهذه المعرفة التامة
التي تحصل من تجلي الحق وهي مشاهدة مريان الحق في كل صورة التي جاءت بها الشرايع
المنزلة من التنزيل من عند الله اذ الشرايع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معا ولم تفرد
بأحد منهما وحلت بهن المعرفة الا وهما كليهما الوهم والعقل في ان روحاينان في هذه
النشأة الانسانية العنصرية ولذلك لا بد لكون الاوهام حاكمة بهن المعرفة التامة
دون العقول كانت الاوهام اقوي سلطانا اي قوة وحجة في هذه النشأة من العقول لان
العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله اي بلغ كمالا في التنزيه انتهى اليه العقول لم يخل ذلك العاقل
عن حكم الوهم عليه والتقوى وعلى تصور فيما عدا اذا حكم العقل بالتنزيه في موضع فحكم
الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع كشروده مريان الحق في صور الذهنية والواجبة فشاهد
الحق في صورة التنزيه الذي حصل في العقل ويرى ان ابيات التنزيه لم تحيد والتقدير عن
التشبيه ولا شعور للعقل ان تنزه صورة من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عند
حكمه على العقل وعلى ادراكه فالوهم هو لها الا عظم في هذه الصور الكاملة الانسانية
وبه اي وبهذه المعنى وهو التشبيه والتنزيه جاءت الشرايع المنزلة اعادة تنزيل الشرايع
ليورد بعض الاحكام عليها فثبتت ونزعت شبهت في التنزيه اي في تنزيه العقل بالوهم
ونزعت في التشبيه اي في تشبيه الوهم بالعقل فارتبط العقل بالكل اي ارتبط كل واحد
منهما بالآخر فلا يمكن ان يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه ولما فرغ عريان
التنزيه والتشبيه شرع في ايراد الايات بما يعيد التنزيه والتشبيه فقال فلا تولى كماله
شيئ تنزه بحكم العقل فثبت بحكم الوهم والتنزيه ناظر الى جهة الشيء وهو على نور بزيادة
الكان والتشبيه ناظر الى جهة الابنات لانه ما نفي الماثلة عن مثله فثبت للكل لنفسه التشبيه

والله بالمثل هو الانسان للخلق على صورته فالله بالمثل هو الاتصاف بصفات الخلق
والعلم والقدرة وغير ذلك ما عدا الوجود الذاتي وهو تيسر البصيرة ولم يقل ونزه وان كان
في التنزيه ايضا لعدم استفادة التنزيه من نفس الكلام بل انما استفاد التنزيه من تقديره
بخلاف الاول فان التنزيه والتشبيه مستفاد من نفس الكلام وفي اي هذين الالوه اعظم ان
تنزيه نزلت ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالثاني فهو الذي اعلم العلماء بنفسه وما تقرر من التغير
عن نفسه الاله كما ذكرناه من التنزيه والتشبيه بحكم العقل والوهم ثم قال سبحانه وتعالى
الغزة عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيهم عقولهم فترى نفسه عن تنزيههم فترى
بذلك ان التنزيه والتقدير بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك وذلك التقدير الذي يلزم
من تنزيههم لقصور العقول عن ادراك مثل هذا عن ادراك التنزيه عن التقدير بخلاف
الوهم فانه يدرك ذلك لذلك حكم على العقل بالتشبيه فيما نزهه فلما نزهه وشبهه ثم نزه
نفسه عن التنزيه واتى التشبيه على ما كان الاعتماد في ادراك الامر على ما كان عليه
في نفسه على الوهم دون العقل فان الامر في نفسه لا يخلو عن صورة ما بالشرع والكشف
والعقل يجزئه عنها اياما والوهم يشبهها اياما ثم جاءت الشرائع كلها من لدن آدم الخاتم
بما حكم بها الاوهام كلها ومحكم الاوهام البسائر التي في كل صورة من الصور التنزيه
والتشبيهية فذلك الشرع جاء نزهه وشبهه ثم نزهه عن التنزيه وقر بذلك حكم الوهم
فاذا جاءت الشرائع بمحكم بها الاوهام فلم يخل من الاغلاط ما لم يجعل الشرائع التي جالها
عن صفة تظهر فيها اذ لا يبرز لظاهر الحق من صفة وثبت تلك الصفة كغير التشبيه
على ان كونه في نزهه ظهوره بصفة الخفاء والعماء وتنزيه الشرع انما هو بمعنى العقول
لا يكون الامر في نفسه كذلك كذلك تنزهه عن تنزيه العقول بقوله سبحانه وتعالى
يصفون كما اى كونه هذا قالت الشرائع وبذلك حكم الاوهام جاءت فعملت الاله
جميع الامر على ذلك اى على ما جاءت به الشرائع وحكم الاوهام اعطاها بالامر التي التجلى الذي

يعمل به

يعمل به سرى ملخ في جميع الصور كما اعطاه الرسل فتلخص الامر في هذا التجلى بالرسول
ورأفة فنطق الامر بما نطق به رسل الله من التنزيه والتشبيه فقال الله تعالى اعلم
حيث يجعل رسالته فانه اعلم موجهه وجهه بالخبرية الى رسل الله على تقرر ان يكون قوله
ان نؤمن حتى نفوق مثل ما اوتى كل ما نأما بان جعل مفعول اوتى الذي اقيم مقام الفاعل
فيمررنا الى الرسل فعلى هذا قوله رسل الله مبتداه الله خبره واعلم خبره مبتداه الله خبره فاعلم
رسل الله هم عين الله من جهة اتصافهم بالصفات الهائية وان كانوا غير من جهة اتصافهم
بالصفات الالهائية فكان هذا القول من قبيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن كره فذكر كرم الله وغير ذلك ولا استحالة في هذا القول
والمقصود من هذا التوجيه ان لا يخلو عن تعسف الظاهر التشبيه للحيث في الاله فلا يخلو
التشبيه في الاله لا يبرز الوجوه وله وجه بالابتداء الى العلم حيث جعل رسالته وهو ظاهر وبذلك
ثبت التنزيه اى الله اعلم لا غير ذلك الوجهين حقيقة في رضى الله اما كون وجه الاله حقيقة
فلكون دلالة على الاله الموصوف بالالهية حقيقة واما كون وجه الاله حقيقة فلكون حقيقة
في التحقيق لذلك اى لاجل كون كلا الوجهين حقيقة قلنا بالتشبيه في التنزيه والتشبيه في التشبيه
وبعد ان تقرر هذا وما استقل كلامه الى مقام الفرق والفرق لا يكون الا بالاحتجاب في الفرق
التصور ونسب المحجب على عين المنقذ وهو اهل الحقيقة والمعتق وهو الذي يعتقد بالحق
وبصدق فيما يقوله وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد مرنا بالتشبيه
لفاضل استعداد الصور يتجلى الحق المراد من هذا الكلام انه عن الظهور بما تقرر من الامر
التنزيه والتشبيه والامر بالتشبيه لظهور التفاضل فان التجلى في صورة انما يتجلى بحكم استعداده
تلك الصورة فينسب اليه اى التجلى وهو الحق ما تعطيه حقيقة اى حقيقة تلك الصورة
وينسب ما تعطيه كوازمها اى لوازم تلك الحقيقة فلا يزدو هذه السبيلة الا من تجلى الحق اليه
في صورة استعداده فينسب ما ينسب لنفسه ويشاركه وبذلك التجلى تفاضل الصور

فيشبهه فينزهه ولا بد من ذلك في التخلي فلا بد ان يكون استوداد الصور من التخلي مثل هذه
المسئلة عما وقع في المنام من الصور الالهية حتى يعلم منه ما في اليفظة فان اليفظة على الحقيقة
منام قال دم الناس بنام فلما قيل انما الكون خيال فقال مثل من يرى الحق في النوم في صورة فلا
ينكر هذا كما رأى رسول الله وقال رأيت ربي في أحسن صورته شباب وأنه لا مثل للشيء عينه
أي لا ينكره للشيء عين خلاك التي بلا شك فينبغي كما الحق لو ارم تلك الصورة وحقايمها فوك
التي تجلي فيها في النوم صفة للصورة ثم بعد ذلك يعبر ذلك إلى أي يجازعها أي عن الصورة
التي رأى فيها الحق إلى امر آخر يقتضي ذلك الأمر التنزيه عقلا فان كان الذي يعبر هذا أكشف
أو الإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط بل يعطى بها حقها أي بل ذلك الذي يعطى حق تلك الصورة
للربية من التنزيه ومما ظهرت تلك الصورة فيه في المنام فكان لهذه الصورة حقيقتين حق
التنزيه وحق التشبيه مما يلزم ما في المنام فالعابر المذكور يعطى لها حقها في التنزيه بان يقول
والحق منزله عن الصورة بحسب أنه ويعطى حقها من التشبيه بان يقول هذه صورة
من الصور التي تظهر في الحق هكذا أهل الكشف والمشهود يرى الحق في كل صورة وفي كل كلام
ينزه ويشبه يعني يرى من وجه ولم يرى وجه فيجرح الرؤية ويرى بها في صورة واحدة في
واحد كلمة يعني فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلنقطة الله في قوله ثم رسل الله الله اعلم على التحقيق
عبارة عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية وما يظهر الوهية ثم التي صور ما لها
فما يظهر في صور معنوية يظهر في كلامه ذلك وجه بالخبرية والابدائية اعطاء الحق التشبيه
والتنزيه في الكلام ايضا او معناه فانه على التحقيق عبارة او نسبة واضافة في التحقيق
لا وجوده في الخارج ثم جعل علما لذات الواجب الوجود من حيث انصافه بالالوهية بالنسبة
إلى ما هو عليه فجعل خبرا بناء على هذا الاصل بلا اعتبار كونه علما للذات فان اعتبار الذات
مباين للخبرية واعتبار هذا التحقيق قال من له الامارات أي اشار كلامه القديم فان
أهل الامارات يفهمون وجه لفظة الله هذا المعنى في هذا المقام وان تركه أهل الشرح او معناه

ان يقول

ان يقول فانه على التحقيق عبارة اي يعبر عنه القاري بهذين الوجهين إلى التنزيه والتشبيه
كما يعبر عن مستواه الذي في المنام اليه ما فان قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود من المطلق
على غير فذكر كبريا بانك باالله ثم فكيف وجه هذا الحامل وجه الخبرية قلنا ان معنى التنزيه
والتشبيه عندهم عين معنى التنقي والامتنان في كلمة التوحيد عند أهل الشرح الا ترى كيف يعبر
التنقي بحسب المفهوم وجود الواجب والمكن في كلمة التوحيد لذلك لو توقف القاري في التنقي
زما بلا عذر يكفر فوجب بالشرح ذلك التنقي المحال على الله ثم بمقارنة الاثبات بمعنى لواء
الاثبات لاستحال على الله ذلك التنقي فلا وجود له من التنقي في الشرح ولا في نفس الامر الا بالاثبات
لذلك تسمى كلمة لا كلاما وان كانت بيد فإين الكلام اذا الكلام يقتضي وجود الامر قبل
التأليف فهي كلمة عزيزة مركبة من التنقي والاثبات ففيه اشارة إلى تنزيه الحق واثباته اشارة
إلى تشبيه الحق وصورة الخصوصة اشارة إلى ذاته ثم جامعة محيطه بكل ما يدخل تحت الوجود
المطلق والوجود المطلق فكما لا يدخل التنقي عن الاثبات ولا الاثبات عن التنقي في كلمة التوحيد
كذلك لا يدخل التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر فلما يكفر فإين التنقي بدون
الاثبات كذلك يكفر التشبيه بدون التنزيه وبالعكس أي يستبر بعض أحكام الله التي جاءت
بما الشرائع فظهوره انما يلزم ذلك لولم يقارن ذلك الاطلاق التشبيهي إلى التنزيه فهو
بعينه مع التنزيه التنقي مع الاثبات فاطلق فترة في زمان واحد فلا ينفك وجه الخبرية
عن وجه الايدائي ولا الايدائي عن الخبرية في مشاهدة أهل الذوق فما اطلق فقط
بدون التنقي حتى يكفر بل المطلق تنقي في زمان واحد بلا فصل بينهما بشي فيهما كلمة واحدة
لا عين لها في الخارج كما ان كلمة التوحيد لا عين لها في الخارج اذا ما في الخارج شي مركب من التنقي
والاثبات يصرف عليه بل ما في الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات
مع ان هذا الوجه لا وجه الخبرية في الله مختص بالرسول عندهم لا يشاء ولا غيرهم من الكائنات
لكن الحق سمعهم وبصرهم وجميع قواهم من أجل تحصيلهم بالنوافل المحبة الالهية

فلم يكن الحق قويا لم يجعل له هذا الكمال فصدق الله على الرسل التي تنزهه مقدار صدق
التنزيه عليه الى الابان بل هو قدير صدق الطول النقي باللسان منه وليس هذا العقل من ذلك
فجمع بين التنزيه والتشبيه اهل الحقيقة والشهود في قولهم هو لا هو كما جمع في كلمة التوحيد
بين النقي والابان فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع الناس لان جمع التنزيه والتشبيه
يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما ينبت له الوهم والوهم ينبت للحق عما ينبت
عنه والشهود يجمع بينهما بلا تخلل ان التشبيح قدس سره وجه بالخبرية اعلا ما للمجيبين
بهذا المعنى وهو من لطايف كلام رب العزت واسرره لا يطلعها الا اهل الاشارة وبهذا
التوفيق ظهر تميز اهل الكشف والذوق في رب العلم عند اهل الانصاف وما فرغ من بيان
حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزمهما من الاحكام شرعي فيما هو المقصود من هذا النص
فقال ودعي هذه الكلمة وقصها اشارية الى ان الفقر فضا وهو روع ذلك العقل ان لا
ينقسم الى مؤثر وهو إيجاد الاثر في غير والى مؤثر فيه وهو قبول الاثر عن غير وهما عبارة
متباينتان لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاثر كقبول العلة والمعلول وان كان
كل واحد منهما مظهر للحقيقة واحدة فالأثر بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة هو
تعالى والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة العالم فالأثر هو الاضافة لخاصة
بينهما فكان الحق أصلا للبعض المناسب له والعالم أصلا للبعض المناسب له فاذا ورد عليك
الوارد وهو ظهور الحق في النور في صورة منافية او في صورة حسية شهادية او في
الاثر مطلقا فالحق انت كل شئ من الورد باصله الذي يناسبه فان كالات الالهية
كالوجود والعلم والقدرة والحيق وغير ذلك انما هي في الحقيقة لاصلا الذي يناسبه
وهو الحق قال نعم ما اصابك من حسنة فمن الله والتقايص لا مكانة كالاختصاص
وغيره وهو الامر الحاصل فيك من الحق الحاصل الذي يناسبه ذلك الاختصاص به وهو
انت فلا يكون الحق أصلا له وانما الحق الورد باصله المناسب له فان الورد ابد الكون

اثر الابدان يكون فرعاً عن اصل الاثر كانت المحبة الالهية فرعاً عن النوافل من العبد هذا
اي المحبة الالهية وهذا الحب عن النوافل اثر حاصل بين مؤثر وهو الحق ومؤثر فيه وهو العبد
بالنوافل فالمحبة الالهية على التحقيق هي صورة ظهور ذلك العبد بالنوافل فالحق الى اصله والذي
كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الالهية فهذا يكون الحق قويا العبد
اثر حاصل بين المؤثر وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قويا العبد على التحقيق
هو صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالنوافل فالحق الى اصله
مقدر لا تقدر ان علي انكارة كنبوة شرعا ان كنت مؤثرا بالشرع ولما اتم انقام الامر
الى مؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجمله في رؤية الحق في المنام فقال
واما العقل التسليم وهو الباقي على الفطرة الاصلية الخالي عن العقائد الفاسدة فهو ما صا
تجلى الحق في مجلى صبيغ فيعرف ما قلناه من ظهور الحق في صور الاشياء في النور وغير
او يعرف ما قلناه من انقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه واما مؤمن مسام يومين بداي
يومين بما قلناه كما ورد في الصحيح وايا ما كان ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على الحق
الباحث فيما جاء به الحق في هذه الصورة المبنية في المنام لانه ابل العاقل مؤمن بها اي يدين
الصورة التي تجلى الحق في فيها فطلب حقيقتها فبحث بالوهم في ذلك فيحكم الوهم عليه في ضوء
واما غير المؤمن وهو صاحب الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيواني
فيحكم على الوهم اي فيحكم على بطلان ما حكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور الاشياء
بالوهم فيفعل نظره الفكري انه قد حال على نفسه ما اعطاه تلك التجلي في الرؤيا والوهم
في ذلك لا يفارق اي والحالات الوهم السلطاني لا يفارقه عن ذلك للتخيل من حيث
لا يشعر عدم مفارقة الوهم عنه كغفلته عن نفسه ومن ذلك اي ومن انقسام الامر
الى مؤثر ومؤثر فيه قوله ثم ادعى في اسبغ كبر قال الله ثم واذا سالك عبادي محتى فاني قريب
اجيب دعوى الداع اذا دعان اذا لا يكون مجيبا الا اذا كان اي وجد من يدعي فاجيب

فاعل ومؤثر والداعي قابل ومؤثر فيه فالأثر الحاصل بينهما وجه إلى الفاعل ووجه إلى المفعول
فالشيء كل شيء باصله وان كان عين الداعي عين المحجب في الحقيقة فلا خلاف في اختلاف الصور
فما صورنا ان بلا شك فان قيل لا شك ان الماد بالموجب هو الحق نور الواجب الوجود وبالذات
هو العبد الممكن الوجود فلا يمكن الاتحاد والعينية بينهما في الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون
الأمم كما ان حقيقة الواجب لا يكون إلا واجبا قلنا لا شك ان صورة الداعي اثر لصورة
الموجب والأثر حقيقة كذا في نفسه حقيقة من كذا ذلك الأثر فان الأثر الحاصل من ذلك في المكان
لا شك انه عينك في الحقيقة اذ لا حقيقة كذا الحقيقة كذا عينية الحق والعبد في الحقيقة
عينية الأثر فمن كذا الأثر لعينية زيد وعم في الحقيقة لانسانية فان هذه الحقيقة حقيقة
كل واحد منهما في نفسه بالنسبة اليهما وعنه التحقيق تلك الحقيقة اثر للحق فتكونا حقا
الاشياء ثابتة وان لم يكن مجموعا لكونها امور معقولة لا اعيان كذا في الخارج لكنها
لا يقال في حقا انها ليست بغرض الفيض فلا حقيقة في نفسها لكونها انا والآ حقيقة
الحق الفيض لذلك كان الحق حقيقة الحقا في خلق الله ادم على صورته وهو ادم الحقيقي
الذي هو الحقل الأول والروح المحمدي لادم القوي العنصري وهو اول ما خلق الله
من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند اهل الكشف الذي خلق الله على صورة الله
وهو امر لطيف نوري ومن لطافته ينشعب منه الارواح الكثير وما نقص بالانشقاق
وما زاد بعده لذلك قال رسول الله انا ابا الارواح وأم الاشياء وتلك الصور كلها
التي تظهر في الحقيقة الواحدة اسمائية كانت او كونه كالاعضاء لزيد من بعض الجوز
وهو تمثيل بالظاهر ما في الباطن فعلوم ان زيد حقيقة واحدة شخصية وان صورة
زيد ليست صورة رجل ولا امرأة ولا عينية ولا جسمية وهو الكثير الواحد الكثير بالصور
الواحد بالعين اي الكثير باعتبار جزائه اذ كل جزء من اجزائه صورة شخصية متمايزة
عن الآخر فكان بالنسبة للجزء الكثير واحد باعتبار حقيقة الشخصية اذ هي صورة

واحدة ممتاز بذاتها عن الآخر كالاشياء بالعين اي باعتبار حقيقة الكلية واحد
ولا شك ان عمرا ما هو زيد ولا خالدا ولا جعفر في الصورة وان اشخاص من العين
الواحدة لا تتمايز وجودا فتوى الانسان وان كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص
فذلك الحق جل ذكره واحد من حيث ذاته كثير بحسب اسمائه وصفاته فلا تورد في ذاته بتعدد
اسماؤه وصفاته وما فرغ عن التمثيل شرعا في المقصود من التمثيل فقال وقد علمت قطعا
ان كنت مؤمنا بالشيء ان الحق عينه وعينه تاييد الحق يتجلى يوم القيمة في صورة قبيح
ثم يتحول عنها فيتحول في صورته فينكر ثم يتحول عنها فيتحول في صورة قبيح وهو الحق
هو المتجلى وجاء في الفصل الحادي عشر الحق ليس غير تاييد الحق في كل صورة تنازع فيه
المتجلى وليس فايها اعمل قد مر مفعول الآخر كما ان المتجلى في صورة زيد وعم وخالدا
ليس الا عين الانسان لا غير ومعلوم ان هذه الصورة ما هي تلك الصورة الاخرى
اي الصورة المعروفة ليست عين الصورة المنكرة ولا الصورة المعروفة عين الصورة المعروفة
الاخرى فكان بالتشديد بالعين الواحدة وهي الذات الالهية قامت مقام المرات في ظهور
اختلاف الصور فيها بعين الناظر فاذ انظر الناظر فيها الى صورة معتقدة في الله عز
قادره واذا انفق ان يرى فيها معتقدة غيره انكره كما يرى في المرأة صورته وصورة غيره
فالمرآت عين واحدة والصور كثيرة في عين الراي والحال ليس في المرآت صورة منها اي
من الصور التي تراى فيها جملة واحدة اي اصلا بل الصور انما تحصل في عين الراي
عند نظره في المرآت مع كون المرآت لها اثر في الصور بوجه وما اي ليس لها اثر بوجه فالأثر
الذي لها اي المدة كونها اي كون المرأة تزد الصور الى الناظر متغيرة الشكل من القصر
والكبر والطول والقرص فاذا كان الامر كذلك فلما اي المرأة اثر في المقادير وذلك
الأثر باجتماعها اي بالمرآت لا الى الراي وانما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف
مقادير المرآت فلحق اثر في الصور الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية والراي اثر

بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان الحق ان يوجه وماله ان يوجه
فاهل الذوق والتميز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطى كل ذي حق حقه فان
طلبت انت معرفة الحق بالمثل الشهادي فانظر في المثال المرأة واحدة من هذه المراتب لا
لجماعة اي لا تنظر العامة بل تنظر الخاص فان العامة لا تنظر فيها الطلب معرفة الله بل انما تنظر
لمعرفة صورة المجهولة كوجه الخواص انما تنظرون من حيث كونها مثالا لمعرفة الله هناك
مطلبهم او معناه لا تنظر كثر المدة وهو ان تنظر في المثال امرأة واحدة نظر في الحق من حيث
كونه ذاتا غير الحق من هذه الخبيثة غنى عن العالمين لا يكون مرآة لا يكون احد مرآة
فكما ان المرأة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها كذلك فان
الحق من حيث ذاته غنى عن العالمين وانظر الى المرايا المتخالفة في المقدار وهو نظر في الحق
من حيث الاسماء الالهية فذلك الوقت اي وقت نظر في الحق من حيث الاسماء الالهية
يكون الحق كالمرايا المتخالفة المقادير فاي اسم الذي نظرت انت فيه نفسك او من نظرت فيه
نفسه فاما ينظر الناظر حقيقة ذلك الاسم كما ينظر الناظر حقيقة المرآة من الطول في المرأة
الطويلة فالعرض من المرآة العريضة والصغر والكبر والناظر واحد وهذه الصور المختلفة وهي
حقايق المراتب تنظر للناظر هكذا اي فلما ذكرنا ههنا ان الامر في حق الخواص فهم فطلب
نقل نفسك بالفناء في الله فاصير بالبلايا في طريق الوصول اليه ما ذكرناه من معرفة الحق فلا
تخرج ولا تخف وكن متبعا على قل نفسك فانه يومئذ ليس هو الحق فان الله يحب الشجاعة
ولو على قل حجة حقة خارجية عندك قليلة الفرة والعدو التي لا تضر اذا لم تنقل فلا عيب عليك
فلما مع انها لو قلنا وصلت درجة الشجاعة فاستحققت حب الله وليست الحجة الكاملة في الغزاة
المملكة الواجبة الفصل المانعة مما ذكرناه من المعارف الالهية سوى نفسك فاذا اقتلها بالهنا
في الله فقد وصلت اعلى درجة الشجاعة فاستحققت كما يجب لله فلما شجع السالكين الى هاربة
النفس ونفسهم من قل قتيلا فله سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفة ربه الى تحقيق الفصل

والاعدام وجعله مبنا لبيان المعارف بعد فقال وجبة حجة لنفسها بالصورة والحقيقة
اي الحجة لا يعدم بالقتل مطلقا بل هو باقية بذاتها وحقيقة با بصورتها النوعية ان انورمت
بالصورة الحسية والشيء لا يفتقر عن نفسه وان افسدت الصورة في الحق بنفسه باقية
بالصورة البرزخية فان بعض الافاضل انما نقل الكلام في هذه الكلمة الانسانية الى بيان البقاء
وكشف المعاد لان الملام كان ادرى من فارفع السماء وبقي فيها وفي صورة الشخصية
ثم عاد الى الصورة الالهية ثم كلامه وليس يصح لان ادرى من انما رفع الى السماء بعد تحصيل
الاعتدال الحقيقي الذي هو سبب البقاء فينا في فناء صورة الشخصية وانما جاء الصورة
الالهية لتتوالى الحق باطنه في النشأة المخروية فيمحصر بالمشرد وحاشي مع بقاء صورة
الشخصية كما سيأتي تحقيقه تفصيلا في المتن ولا اشارة في كلام المصنف الى ما قاله ذلك الفاضل
بل كلامه كله في هذا المقام يدل على خلافه ومثل هذا الكلام ينشأ من الميل الى الشائخ وانما
يبقى ذات المقول والليت بالصورة فان الحد الذي حد المتصور يضبطها الى الصورة والخيال
البرزخي لا ينظرها اي الصورة واذ كان الامر على هذا فمن هو الايمان من الله على الذوات الغيرة
والمنفعة فانك لا تنظر على فساد الحدود واي غنة اعظم من هذه الغنة وفيه دلائل على ان
في الحقيقة هو الروح الباقي ازل وابد او لا يفنى بفناء الصورة العنصرية بل بصورة
بحسب استعداد وينقل الى عالم آخر فلا قتل ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت لمن
انكشف له هذا المعنى وانما الخوف المجنون في تخيل انت بالروح الفكري انك قد كنت واذك الصورة
مطلقا وبالعقل للتور بنور القدس والوهم السلطاني نزل الصورة موجودة في الحد وانك
لا تنقل الا في تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر في نفسه ليس على ما في تخيلك بل القائل في الحقيقة
هو الله لانك والليل على ذلك على انك فانت في تخيلك بالوهم وان الله هو القائل في الحقيقة
لا انت قوله وما ربيت اذ ربيت ولكن الله ربي والعين ما ادرت الا الصورة المحمودة التي
ثبت لها الرحم في الحس وفي الصورة المحمودة التي في الله الرحمي عنها ولا بقوله ما ربيت ثم كسبه

أي التي لها بالقوة المحمدية وسطا بقوله اذ رويت بناء على ما ذكره العيون من ثبوت
التي لها في الحس ثم عاد بالاستدلال ان الله هو الذي في صورة محمدية فثبت للتي نفسه ملا
بالقوة المحمدية لا من حيث كونه مجردا عنها والمقصود ان الذي انما حاصل بينهما ولا بد من الالتماس
بهذا فانظر المحمدية التي هي التي فانه وان كان في التحقيق ان التي لانه يترتب في التي حتى
ان هذا الموتر التي في صورة محمدية فالمعلول علة بوجه كما سيأتي فان تأثير التي في وجود
التي وتأثير التي في نزول التي في صورة رامية ليعلم منه واخر التي قوله نفسه بالنسبة الى التي
عبارة بذلك أي ديه في صورة محمدية مما قال احدنا ذلك بل هو قابل عن نفسه وخبره صلا
والإيمان به واجب سواء ادركت بالذوق والشهود علم ما قال التي في التي ولم تدرك
فاذا وجب الإيمان به فاما عالم انت فاما مسلم مؤمن ولا ثالث الا باطل وهو العقل
الذي ينقاد الى نظر الفكري في تحصيل مجهولة فان طابق بيني نظره الفكري قبل والآلة
ومما يدرك على ضعف النظر العقلي من حيث فكرة كون العقل يحكم على العلة انها لا يكون
معلولة لمن هي علة له هذا حكم العقل لاخفاء به وما أي وليس في علم التجلي الا هذا قوله وهو
بيان لما اشير اليه من هذا في غير ما اشير ان العلة تكون معلولة لمن هي علة فالعقل يحكم
على ان العلة لا تكون معلولة لمعلولها واكتشف هو العلم الحاصل من التجلي حكم على ان العلة
تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل من حيث نظره الفكري والاما حكم على ان
العلة ليست معلولة لمعلولها وليس كذلك بل العلة قد تكون معلولة لمعلولها بالكشف
التجلي وجاء من العقل الحكم التجلي اذا ختر عن الفكر عند رؤية الامر على ما هو عليه بينه
بقوله والذي حكم به العقل صحيح وواقع مطابق عما في نفس الامر المتميز في النظر أي اذا لم يقف
مع نظره الفكري بل جرد نفسه عنه وغايته أي وغاية العقل في ذلك أي في معرفة حكمه
مع التميز في نظر ان يقول اذا راى العقل الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظري
فانه ان العيون منقول القول بعد ان ثبت بعد التسليم انها أي العيون واحدة في هذا

الكثير فاذا كانت واحدة فمن حيث هي علة في صورة من هذه الصور وهي صورة العلية
لمعلول ما يتعلق بقوله علة فلا يكون العيون معلولة لمعلولها في حال كونها علة أي حال كون
علة لذلك للمعلول بل ينتقل الحكم أي حكم العلية والمعلولية بانقالها أي بانقال العيون في الصور
فتكون العيون التي هي علة في صورة معلولة لمعلولها فيصير معلولة أي معلول العيون علة لها
أي للعين معلول الاول وهو العقل الاول فان العيون علة له فلما انتقل العيون الى المعلول الثاني
وهو النفس الكلية يصير العقل الاول علة لظهور العيون في صورة النفس الكلية ومما اظهر لك منه
آدم وحواء بنق فان العيون تعينت في صورة من الصور فكانت علة لآدم فلا تكون العيون
معلولة لآدم في حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانقال العيون التي هي علة لآدم الى صورة حوا
وصورة البنين والبنات فيصير آدم علة للعيون في ظهورها بهذه الصورة هذا الحكم التجلي عليه
أي غاية العقل اذا كان قد راى الامر على ما هو عليه وهو رؤية ان العيون واحدة في كثير ولم يقف
مع نظره الفكري فاذا وقف مع نظره الفكري ولم يتمركز في النظر لا يجبي هذا الحكم منه بل حكم
على العلة بانها لا يكون معلولة لمعلولها واذا كان الامر في العلية في حق النظر العقلي بهذه
الثابة فانه لا يدرك الامر في العلية على ما كان عليه الا مع التميز في النظر فلا يسع الامر في هذا
المضييق مع ان الامر لم يكن فارجا عن طوره في هذا المقام فما ظنك بانساج النظر العقلي
في غير هذا المضيق الذي اضيق منه فان من الامور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور
النظر العقلي فكيف ينسج العقل فيها فلا تنظر ان العقل يدركها بالنظر فاما علمها بالتجلي
الالهي فلا اعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بها جاوا به في الخبر عن الحساب الالهي
فأشوق التي ما اثبتة العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل بادره بل يحتاج الى التجلي الالهي
وما يجلب لها أي ولا يخیل العقل ثبوت الحق بطنية وبقره من الاقرار بالتجلي الالهي اذا التجلي
يزيل حكم النظر العقلي أي زاده كل ذلك في الاثبات فاذا خلا العقل بعالم التجلي بنفسه أي مع
المرتبة عقله جازما رآه فاذا كان الامر كذلك فان كان العبد عبد رب رآه العقل اليه

اي الحرية كالانبياء والاولياء وان كان العبد بعد نظره للحق الى حكم العقل وان
كان المتجلى كغيره مرة العقل اليه وان كان المتجلى له وهذا يرد الحق الى حكم العقل لا يكون
الامادام المتجلى له في هذه النشأة الدنياوية مجربا عن نشأة الاخرية في الدنيا فان العباد
يظهرون هنا اي في عالمنا هذا كما هم في الصورة الدنياوية لما يجري عليهم من احكامها اي من
احكام الدنياوية وليس ثم قد جرت في موطنهم في النشأة الاخرية لا بد من ذلك التعلل لهم
والا لم يكونوا عارفين فهم بالصورة مجربون لا يعلم الناس فانهم سئلوا عن العباد
فسترهم الله عن اي من المجربين الا ان كشف الله غطاءه عن بصيرته فادركهم الذين قالوا
في حقهم اوليا في تحت قباي لا يعرفون غيري فاس عارف الله من حيث المتجلى الالهى
الا وهو على النشأة الاخرية قد جرت في دنياه ونشر من قبره في باطنه فهو يرى ما لا يرون
اي المجربون ويشهدوا لا يشهدون عنانية من الله بعض عبادهم في ذلك العام الدنياوي
فجعل لهم ما اجر غيرهم فانشاء الله العارفين نشأتين في العارفين في حال جيتهم نشأتين
دنياوية واخرية فمن اراد العتور على الاطلاع على هذه الحكمة الابدية لا يدري سيرة الذي انشأه
نشأتين فيجب الا يتصور وهو من نشأتين نشأة دنياوية ونشأة اخريتين من حيث المتجلى
الالهي كما ذكر في حق العارفين فكان بيتا قبل نوح ثم رفع الى السماء ونزل رسول بعد ذلك
فجميع الله في بين المنزلة النبوة والرسالة فليزل جواب من عن حكم عقله لا يشهدون فليكن
حيوانا مطلقا بحيث لا يحكم العقل عليه اصلا فيفتح العقل مطلقا حتى يكشف ذلك النازل
ما يكشفه كل دابة ما على النقليين من احوال الموتى من التنعيم والتعذيب في اي حين يكشف
ما يكشفه كل دابة يعلم انه قد تحقق بحيوانية فيه نزل من له ادرى من حيث نزل عن سماه
الى ارض نفسه فهذا النزول لا يكون الا بعد العروج الى السماء والروح بالزنا والمجاهدة
كما كان رفع ادرى الى السماء كذلك وعلمته اي ونحو التحقيق بمقام الحيوانية علامتان
اواحدة هذا الكشف المذكور وهو قوله حتى يكشف ما يكشفه كل دابة فاذا كشف هذا المذكور

فيري من يعذب في قبره ومن يتعمد ويرى الميت حيا في قبره والصامت متكلما والقاعد متكلما
والعلامة الثانية للخرس بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر في اي حين يتحقق العلم
يتحقق بحيوانية وكان لنا لميز قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق
بحيوانية لعدم وجود علامتين ولما اقامني الله ثم في هذا المقام تحققت بحيوانية محققا
كلها فقلت اري داريد ان اتفق بما شاهدت فلا استطع فقلت لا افرق بيني وبين الخرس
الذين لا يتكلمون فاذا تحقق ذلك التازن بما ذكرناه من مقام حيوانية انقل الان يكون
عقلا مجردا في غير مادة طبيعية في قد تحقق مقام الياسية فيشهد امور كلية مجردة في غير
مادة طبيعية في اصلها لانظر في الصورة الطبيعية كثيرا من البهائم فيعلم من اين يظهر
هذا الحكم وهو المحرك والقفل وفي ذلك في الصور الطبيعية علما ذوقيا كما علم البهائم فان كشف
لهذا العارفا المشاهدا صولا لا مورع هذا الكشف على ان الطبيعة عين نفس الرحمان قد اوتى
خير كثير وان اقص هذا العارف معه اي مع هذا الكشف على ما ذكرناه فهذا الكشف يكشف
الاصول الفاضلة في صور الطبيعة على الاقتصار بكيفية المعرفة الحاملة على عقله فيلجج بالعارفين
ويعرف عنده ذلك للشاهدة ذو قامة في قوله فلم تقبلوه ثم وكنتم فلهذا تشبهون بكيفية
صدور الافعال من الله وما فلهذا في الحقيقة الا الحديده والضارب الذي خلف هذه
الصورة الضاربة والحديده وهو الذات الالهية الباقية بعد انشاء هذه الصورة العنصرية
في المجموع وقع القتل والمرى فيشاهد الامور بامولها وهي الحقايق المجردة الالهية فيضاهي
المجردة الكونية وصورها الطبيعية والعنصرية ويشاهد كيفية صدور الاحكام من جملتها
فيكون تاما في المعرفة باسائه لا كاملا فان شهد النفس اي فان شهد مع ذلك ان نفس
الرحمان عين الطبيعة كان مع القيام كاملا في المعرفة باسائه فعلى هذا التقدير فلا يرى الا كسائه
في عين كل ما يرى فيري الى عين المرتضى فمن حيث انه كاملا يرى للراي عين المرتضى
ويرى غيره من حيث انه تام لا كامل فيجب بين الشهود بين نفس الرحمان وشهود اهل

الاصول الامور وصورها فكل شئ هو حكم في هذا العارف وهذا القدر من البيان في المنة
بالله كما قاله الكلبين ولما تكلم الله والله الموفق والهادي الى سبيل الرشاد فمن
كلمة الله في المنة الثانية واختصاصه من الخير الكثير لقمان بالنقل الى الله او هذه الكلمة
في كمنه اذا شاء الاله يريد رقا له اي اذا اراد الحق سبحانه لظهور نفسه فالكون بجمعه رقا له
من حيث اظهار اياته واخفاؤه فيها وان شاء الاله يريد رقا لنا وهو الحق الغد لنا
من حيث اخفاؤه فيها وبقائه وجوده بانه كاننا من الله بحسب استعدادنا وقابلتنا الارق
والغدا ولغظه كاننا يجوز على صيغة المتكلم والاعيان فالرزق والغدا وروعا في مجاز
من الغدا القوي والرزق القوي يطلع على هذا المعنى في مناسبة فربما يبين المشية
والارادة حيث جعل المشية متعلقة بالارادة فكانت سابقة على الارادة بالسبق
الذي كسب بعض الصفات على البعض في غير ما من هذا الوجه مشيئة عين ارادة فقولوا لها
قد شاء ما اي بالمشية قد شاء الارادة هي اي الارادة المشاء بفتح الميم بالمراد ففرد وجه
اتحادها ومعنى الاله الاول على قدر الاتحاد اذا شاء الاله ان يشاء فيكون المشية المشاء
ويفرق بينهما فاما آخر بقوله يريد زيادة ويريد نقصا يعقبات الارادة بتعلق زيادة
شئ ونقصه وليس مشاؤه الاله المشاء اي لا يتعلق مشيئة بزيادة شئ ونقصه بل هي
العناية الالهية المتعلقة بايجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصا فهذا الفرق
بينهما محقق فمن وجه فحينها سواء وهو كون عين كل واحد منهما عين الذات حيث
الاعدية قال الله ثم ولقد آتينا لقمان الحكمة من يؤتي حكمه فقل في خير كثير فلقمان الحكيم
هو خير كثير يشهادة الله له بذلك اي بكونه ذليلا كثير الحكمه فذلكون متلفظا بها فيكون
مكسونا عنها اما الحكمه المتلفظ بها مثل قول لقمان لابنه يا بني انما اياي القصة ان تلك
مثال حجة من خرد في كمنه او في السموات او في الارض يات بها الله ففرد حكمه
منطقا بها وهي ان جعل الله هو الذي بها وقر الله ذلك الكلام في كتابه ولم يرد هذا القول

على قائله مع ان الايتان يضاف الى العبد ايضا ولم يقل الحق لقمان ليس الامر كما قلت فدل
ذلك على ان كل اتي الحجة عين الحق من جوده الحقيقة والحكمة المسكون عنها قوله وعلمت معقوف
على قوله المسكون عنها باعتبار تضمنه معنى الفعل فزيد الذي سكنت عنها وعلمت تلك
الحكمة بغيره لانه وجوبها ما قوله فكونه سكنت عن المؤتي اليه بذلك الحجة فاذا ذكره
لقمان المؤتي اليه ولا قال لابنه يات بها الله اليك ولا الذي يرك فاسل لقمان الايتان عاما
اي لا يجعل متعلقا بشئ وجعل المؤتي به وهو حجة من خرد في السموات ان كان ذلك الحق
به فيها او في الارض ان كان ذلك في ما سبها بذلك الجعل بالنظر الى قوله وهو الله في السموات
وفي الارض فبقدر لقمان بما تكلم به وهو جعل المؤتي به في السموات او في الارض وجعل الآتي
هو الله وبما سكنت عنه وهو سكنت عن المؤتي اليه ان الحق عين كل معلوم سواء كان موجودا
او معدوما فلو كان ذلك المعلوم اعم من الشئ دليل على تبيينه بالمنطوق والمكسوة عنه من
الحق عين كل معلوم لانه المبدأ بهذا التبيين تعميم احاطة الحق في الاليم الاله اعم
ولو كان الشئ اعم من المعلوم كمنه به فقال ان الحق عين كل شئ فلو وجد اعم من المعلوم
لحق به وبهذا المعنى اشار بقوله فاسل الايتان عاما فاحذف للفعل الال التعميم وقيل
عين كل شئ لغات التعميم واختص احاطة الحق وهو بخلافها هو المفهوم من كلام لقمان
من انكلم والتكون فربما التعميم ثبت من كلامه اقتضاء فانقضى هذا الكلام ان الحق
عين اعم الاشياء صدق ولا اعم من المعلوم فكان عين كل معلوم ناذ لقمان المعلوم اعم
من الشئ فهو المعلوم انكر النكرات واعلاها فاستوى للمعلوم مع الحق في مرتبة الاقار
دون الشئ ثم نعم الحكمه واستوفها لتكون النشأة اللقمانية كاملة فيها اي في الحكمه
والمعرفة فقال ان الله لطيف فم غايه لطافته ولطفه انه ابلغه في الشئ للشيء بذكر اللطافة
بذكر اي في الاشياء المختلفة الاسماء والحدود عين ذلك الشئ فان اللطيف لللطافة
يسري الكثيف حتى لا يقال في لا يحل في حق ذلك الشئ في الاله بذكر عليه اسمه وما عبادته عما يزل

عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم فان قولنا هذا سما لا يحمل على المبدأ الا مبداء السما ابا
لنولحي اي بالتوافق والاصلاح فيقال هذا سما ولم يرد في شجر وجوان وملك وورق
وطعام والحار ان العين واحدة من كل شيء مستمى بالاسماء المختلفة ومحدود بالحدود المختلفة
وتبادى وهو موجود في كل شيء كما تقول الاشاعرة ان العالم كله مماثل بالجواهر كما نزل افراد الانسا
بالانسان فهو جوه واحد في كل مماثل كان الانسان واحد في كل مماثل من افراد فقال في الاشاعرة
عين قولنا العين واحدة ثم قالت الاشاعرة ويختلف ذلك الجوهر الواحد بالاعراض وهو
القول قولنا ويختلف العين ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث
صورته او عرضها ومزاجه كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره وكذا اي لاجل المادة
كل شيء في الجوهر الواحد يوزن في الجوهر في كل صورة ومزاج فيقول انه ليس هو كل شيء
ويقتضى المنطق بعقله ونظرة الفكري ان مستحق الجوهر وان كان حقا ثابتا في نفسه ما ليس
هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلي من ان مستحق الجوهر هو الحق وهو جوهر حقيقي
سار في كل شيء فهذا الميراث في الاشياء حكمه كونه يكون الحق لطيفا ثم نعت الحق فقال
خير اي عالما عن اختيار وهو يكون الحق عالما عن اختيار قوله ثم ولنبين لكم حتى تعلم وهذا
ابن العالم الاختباري هو علم الازواق اي مختص بالذوق الذي لا يحصل الا بالقوى لجعل الحق
نفسه مع علمه بالعالم المطلق بما هو الامر عليه مستفيد عالما بقوله حتى تعلم وهو علم الذوق
لا علم المطلق ولا يتبدل على انما ما نفق الحق عليه في حق نفسه ففرق ما بين علم الذوق
والعالم المطلق بقوله حتى تعلم فتميز الاسم الخبير من الاسم العليم فعلم الذوق مفيد بالقوى التي
اوجبانية وقد قال عن نفسه انه عين قوى عنده في قوله كنت سمعه وهو السمع قوت
من قوت العين وبصره وهو قوت من قوت العين ولسانه وهو عضو من اعضاء العبد وهو
ويكون لما اقتصر في التعريف اي في تعريف نفسه على القوى حسب حتى ذكر الاعضاء المحسوس
العالم الذوق وليس العبد بخير لهذا الاعضاء والقوى فعلى هذا عين مستحق العبد ومستمى

العبد

العبد ومستمى العبد مجموع الاعضاء والقوى هو الحق لا عين العبد هو السيد فاذا اعتبر
السيادة والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما عين الاخر وانما لم يكن عين العبد هو السيد
وكان عين مستحق العبد هو الحق فان النسب متميزة لذاتها وهي السيادة والعبودية ففيها
وليس النسب اليه متميزا فانه ليس ثمة اي في العالم سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة
ذات نسب وضافات وصفات وما الكثرة التي في هذه الذات والعين التي ظهرت فيها
واحدة فمن تمام حكمه لقمان في تعليمه ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين ^{الاثنين}
لطيفا خبير اسمي بها الله ثم فلو جعل ذلك اي ما جاء به من الاسمين في الكون وهو الوجود فقال
كان لطفيا خبيرا كان ذلك القول ثم في الحكمة والبلغ لدلالة على انصاف الحق في الازل
بهذين الاسمين بخلاف قوله ان الله لطيف خبير فحكي الله قول لقمان على المعنى كما قال لقمان
لم يرد عليه شيئا من الكون وان كان قوله اي قول لقمان ان الله لطيف خبير من قول الله
فان الله اخبر عن نفسه بذلك جميع الانبياء لكن لما تكلم به لقمان في تعليمه لابنه جعل الله
من قوله فحكي عنه فلما اعلم الله ثم من لقمان انه لو نطق متمما لنتم بهذا في كاية الله قول لقمان
من غير زيادة مع احتياجه لا الزيادة كانت من تمام حكمه لقمان وانما لم ينطق متمما مع
ان المقام التميم لانه اورد في مقام التعليم التبيين فالواجب عليه الايمان بما هو ادل على الحق
بانه مناديا مع الله لعلمه ان هذا القول قول الله فحكي كما قال لابنه من غير زيادة فادب الله
معه فحكي قوله كما قال فكان عدم نطقه متمما مع علمه بالتميم من تمام حكمه فحكي فلما عذرف
لدلالة قوله فحكي الله تقديره فلما اعلم الله من لقمان انه لو نطق متمما لنتم بهذا فحكي الله
قوله كما قال لم يرد عليه شيئا وكما قوله اي واما الحكمة في قوله وان لم يتفان حجة من ^{كل}
لم يرد عرا وليس ذلك للعرا الا الذرة المذكورة في قوله ثم يعمل مثقال ذرة خيرا
يرى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى وجواب لما قوله في الذرة التي هي النملة الصغيرة
انتم متغزون من حيوان والحبة من الخردل اصغر عرا من الاغذية ولو كان ثمة اي في العالم

اصغر من ذرة من خرد و ذرة لجا به كما جاء بقوله ان الله لا يستحي ان يفرغ من ذرته
بعوضه ثم لما علم انه ثم ما هو من البعوضه قال فما فوقها يعني في الصغر وهذا قول الله اي ليس
حكاية عن قول احدوا التي في الزلزلة قول الله ايضا فاعلم ذلك فمن يعلم ان الله ما اقتصر على
الذرة والحالات ثم اي العالم من المنعز كان ما هو صغر منها بل انما اقتصر على كونه اصغر
من الذرة فانه جاء اي لو كان ثم اصغر من الذرة لجا به بذلك الاصغر ايضا على المبالغة اذ الله
سبق للمبالغة كما جاء في ضرب المثل بقوله فما فوقها وما شبه الحق بقوله ففهم يعلم انه يقول الله
اعلم وهذا ناديه مع الله واما تصغير اسم الله فتصغيره لانه صغير غير بالغ في نفسه
ولهذا لا يصغر تصغيره وصادف بما فيه سعادته اذا عمل بذلك اي بما وقاه واما قوله
وصيته في زبده اياه اي بانه لا يشترط بانه لا ينقل ان فيها الله يتصرفون على الاشراك
فان الله فرد واحد لا ثاني له في نفس الامر فان اشركت بانه فما اشركت الا مع عينه فان اشرك
لظلم عظيم والظلم يقتضي المظلوم والمظلوم المقام الذي وقوفه الظلم حيث بعته اي حيث وصف
المشرك ذلك المقام الذي هو الحق بالانقسام الى الاثنين وهوى والحالات المقام عين واحد
وهو الله الواحد بالواحد الذاتية وجوبا ما قوله فانه اي الشريك لا يشرك معه بوجه الله لا الهية
وهذا ابا الاشراك مع الله عينه غاية الجهل كذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه للجهل حيث لم يعلم
بان العين واحدة لا تقبل الانقسام وجعل له شركا وما جعله شركا الا عينه اذ اثبات
الشريك معه في ملكه يقتضي انقسام ذلك العين الواحدة التي لا تقبل الاشياء فيما قسم الا عينه
فلا يشرك الا عينه ان ذلك قال وسبب ذلك الاشراك الذي هو غاية الجهل ان الشخص الذي
لا معرفته بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة الشيء اذا اختلفت عليه الصور والعين
الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصفة مشاركة للاخر
في ذلك المقام فجعل كل صورة جزء من ذلك المقام ومعلوم في الشريك ان الامر الذي يحق
اي يختص الشريك بما رقت فيه المشاركة ليس ذلك الامر عين الامر الذي يشاركه في الامر

فاد اما انه شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما كان على حقة اي نصيبه مما قيل فيه ان
بينهما مشاركة فيه كالانسان والفرس فان الحيوان الذي يحمل الانسان ليس عين الحيوان
الذي يحمل الفرس فاذن لا شريك على الحقيقة في عين واحدة بل الشريك فيه وهم محض فان كل
واحد منهما على حقة فاذ اخذ كل واحد منهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لا ينبغي لكل واحد منهما
حق فيها حتى اشرك فيها فانه وبذلك الشريك بمبدأ المشاعة خبر اي وبذلك الشريك
المذكورة الاشاعة في عين واحدة ولا شاعة في الحقيقة فلا شريك الا الشريك يتبين على الاشاعة
وان كانت العين الواحدة مشاعة فلا بد ان ينصرف كل واحد منهما عن ذلك محال فان المتوقف
في الملك مطلقا هو الله الواحد القهار فلا تنصرف الا عن الاشاعة فان التقصير من احد
يزيل الاشاعة فما اشبه الاشياء من الشريك بانه امر وحده لا روح فيه واما ما اشبه السعداء
مع الزولياء المتزيين فانه حق فانهم يجعلون الاسماء الالهية مشتركة في الدلالة على الذات
الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد من الاسماء الالهية الحكم في الذات الواحدة
على التسوية وهو الدلالة وذلك الشريك ارجح ذلك قال قد دعوا الله ودعوا الرحمن فان
كل واحد من الاسماء لله والاسم الرحمن مشترك في الدلالة على الذات الواجب الوجود قبل الخلق
فبما رما دعوه بتقوى الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الالهية قال اصحابي كالنجوم باهم انهم
أهدوهم فان النجوم مشتركة في الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا الاسماء المشتركة
على الحقيقة في الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق فاذ اي الاشراك بين الاسماء
في الدلالة على الذات الواحدة روح المسئلة اي روح مسئلة الشريك لوجود معنى الشريك
فيها على الحقيقة واما قاله المنفقيون من ان الجزئات مشتركة في الامر الحق الشامل لها
فخرج اصطلاح منه لا شريك فيه في الحقيقة بل هو امر وهمي فما وقع اصطلاحهم الا على ما فيهم
من الشريك فلا روح لمسئلة الشريك فيه ونما الشريك في دلالة القاب للجزئات اعلى ذلك الحق
فاعلم ذلك الحق في عيني الشريك من الشراكة ذنبه لا يثبتهم الشريك فيما لا شريك فيه ولا قابلية لها

اصلا ودعوى الموحدين صادقة لا يشك في محلها والله الهادي الى الصراط المستقيم
فمن كان له نية في عبادته وما كان هرون نبيا وخليفة من الله وخليفة من موسى
اورد الحكمة الامامية في كلمة اعلم ان وجود هرون كان من حضرة الرحمة مبالغة لئلا
يقولوه وهبنا له من رحمنا يعقلموسى ما شاء هرون نبيا فكانت بنوته من حضرة الرحمة
وانما كانت بنوته من حضرة الرحمة بالنقل لا الهى فانه اي هرون وم اكرم من موسى من سنن كثير
لشفقة ورحمة للصغير تحت تخمين وكان موسى اكرم منه بنوه ولما كانت بنوه هرون من
الرحمة لذلك لا اجل كون بنوته من الرحمة قال الاخيرة موسى في وقت اخذ بلقيس يا ابن امر
فاداه بامه لا يابى ايم يذل موسى يا ابن ابى اذ كانت الرحمة الام دون الاباء وفرى اغلب
في حكم اى في الشفقة والرحمة لله ولولا ذلك بالرحمة الام ما جرت على مشيئة التوبة لو كان
وجوابا محذوف مستبعدا عن وهو قوله لذلك قال الاخيرة بنوه ولما كانت بنوه هرون
من حضرة الرحمة قال الاخيرة موسى يا ابن ام او جوابا لما قال في قوله لذلك قال فان العامل
على معوله في الاصل فكان اصل الكلام قال لذلك ثم قال هرون لاخيرة موسى لا تأخذ بلقيس
ولا تبراى ولا تشمت في الاعداء فهذا كله نفس من انفس الرحمة وبذلك الاخيرة موسى ثم
النسب في النظر فيما كان في يد من الالواح التي القاها من يديه فلننظر فيها نظرا شريفا
فيها الهدى والرحمة والهدى التي وجدت في الالواح بيان ما وقع من الامم الذي اغضبها
اي الامم الذي اغضب موسى ومو عبادة في العجل ما هو هرون بركمته اي وجد موسى في الالواح
ما انزل قوم اذ التامى وهرون بركمته والرحمة هي الرحمة باخيه والرحمة مبتدأ خبر محذوف
الرحمة التي وجد موسى فيها هي رحمة هرون على موسى فكان موسى لا تأخذ بلقيس بمراي
ينقرون في موضع كبر وانه اي هرون اسن منه فكان ذلك الكلام كله من هرون الى موسى
شفقة على موسى لان بنوه هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا ثم قال هرون موسى
عليها السلام اني خشيت ان تقول فرقت من التفريق بين بني اسرائيل فجعلني يا موسى

في قوله

في تفرقه وما كنت سبيا في تفرقه واما قال هرون في تفرقه فان عبادة العجل فرقت بينهم
فكان منهم من عبد ابا عالت سارقي وتقليد له ومنهم من تفرق عن عبادة حتى يرجع
اليهم فيسألونه في ذلك اي في عبادة العجل فخشى هرون ان يسبى موسى ذلك الفرقان بين الله
الى هرون في خاطبه بهذا الكلام لئلا ينسب هذا الفرقان اليه وكان موسى اعلم بالامر من هرون لانه
علم موسى ما ايا الذي عبد اصحاب العجل فكان العبادة في علم موسى الحق الظاهر في صورة
العجل لا للعجل لعل يات الله ورفق اى حكم افلا يعبد على صبغة الغايب التي للمفكر الآباء
وما حكم الله بشي الا وقع فذكر حكم الله في الازل ان يعبد له في صورة العجل لذلك وقع وهرون
لم يعلم بذلك فاذكر عبادة الحق في صورة العجل فكان عتب موسى اخاه هرون لما وقع الامر
في انكاره لكونه يمشي على علم موسى وعدم انشاعه فان العار من رى الحق في كل شئ
بل يراه عين كل شئ ودرر مرار تحقيق كون الحق عين كل شئ فكان موسى بركمته بنوه
علم وان كان اصغر منه في السن فالانبياء والاولياء العارفين وان كانوا ينكرون العبادة
للارباب الجارية اكن انكارهم ليس لاحجائهم عن الحق الظاهر في صور الاشياء بل انكارهم بحسب
اقتضاء بنوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب الباطن في كل شئ وفي العباد
عن الامة بحسب النبوة في مظهر خاص والمجربون وان انكروا ايضا اكنوا انكارهم لاحجائهم عن ظهور
الحق في صور الاشياء واذلك ايدى لاجل كون موسى مربيا لهرون ثم لما قال له هرون ما قال
رجع موسى الى السامرة فقال له ما خطبك اي وما اردك يا سامري يعقوب بما صنعت من
عدوان المصورة العجل على الاختصاص وحسبك بهذا الشئ من حلي العور حتى اخذت انت
بقلوبهم من اجل اموالهم وانما اخذت القلوب من اجل الاموال فان عيسى يقول النبي اسرائيل يا بني
اسرائيل قلب كل انسان اى امره منه قلب كل انسان من حيث ما له لا يختص كقبي اسرائيل باجود
اموالكم في السماء فاشاء عيسى ثم الى القلوب حيث كان المال وما سئل مال الا لكونه
بالذلك تميل القلوب اليه بالعبادة فيقول المال المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها اي

في الغلوب من الافتقار الى المال وليس المقصود بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل
لنوم يستعمل موسى بحرفه فغلبت عليه الغيرة فخرقه ثم نسف مراد تلك الصورة في اليم نسفاً
وقال موسى لم ابي السامري انظر الى هذا فسماء الها بطريق التنبيه للتعليم انه مطهر الحق
لما علم موسى انه بعض الجبال الالهية فعلم هرون ما اشار اليه موسى من كلامه الخاسر
وعلم ان غضبه واخذ بلحيته لاجل عبادة قومه العجل بل لاجل تعليمه بان الحق بعيد
في صورة العجل فما قال للسامري ما قال وما غضب على هرون الانبياء لها دون العالم
لا حرقه وقال له انظر الى الهك لا حرقته ولنفسه واما نص موسى في صورة العجل بالحق
والنصف فان حيوانية الانسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله سبحانه الحيوان
للانسان ولا سيما واصله من حيوان بل هو محول من الحيوان فكان العجل المحول اعظم اهل
في التنجيز لان غير الحيوان ما ليس له ارادة فلا يتمتع بما يريد الانسان بل هو محكوم من يصف
فيه من غير اية ابتعاث واما الحيوان فهو ارادة وغرض فديق من الالباب في معنى
التعبير فان كان فيه اية في الحيوان فلهذا ذلك الالباب ظهر منه مجموع يقال للجمع
الفرح حاما وجمها وبالفارسية مركب كرن اي ظهر منه عدم الانقياد لما يريد منه
الانسان وان لم يكن له هذه القوة او يصادق او يوافق الانسان غرض الحيوان انقياد
الحيوان من ذلك لما يريد منه الانسان كما ينقاد الانسان مثله من الانسان لا يرى لاجل
فيما رجع الله اي الذي رفع الله ذلك المثل المنقاد اليه عابدا الى ما قوله من اجل المال الذي
يرجوه منه تعلق بالانقياد المعبر عنه في بعض الاحوال بالاجرة في قوله اي كما جاء انقياد الانبياء
مثله في قوله ثم رفع بعضكم فوق بعض درجات ليختار بعضكم بعضا سبحانه فما يستحق ما هو
الامن جهة حيوانية لامن جهة انسانية فالمستخرم فاعل هو لان ثابته والمستخرم مفعول
الحيوانية واما الاستخرم من انسانية لان المتلاين ضدان وضدان متساويان في القيمة
لا يجتمعان بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الانسان من هو مثله من جهة الانسانية

في نسخة الرفع في المنة بالمال والجاه بانسانية ويستخرم ذلك الاخر اما في او طعا
قوله من حيوانية لامن انسانية تعلق يستخرم في نسخة من هو مثله في المنة الا ترى ما بين
الجهام من التخييل لانها امثال فالمثلان ضدان فلذلك اي فلاجل عدم تنجيز المثال بعضهم
بعضا قال ثم ورفع بعضهم فوق بعض درجات فما هو في نسخة المستخرم في نسخة اي
المستخرم في نسخة المستخرم من اجل الدرجات والتخفيض على قيمين تنجيز المستخرم فاعل هو
تستخرم كمنزل الشخص المستخرم كمنزل كعبه وان كان مثله في الانسانية وتستخرم السلطان
لرعاياه وان كان امثاله في الانسانية يستخرم اي يستخرم السلطان لرعاياه بالذرة والقيم
الاخر تستخرم بالمال المستخرم لرعاياه الملك القائم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقال عن عام
وحفظ اموالهم وانفسهم عليهم وهذا اي المذكور كله تستخرم بالمال من الرعايا يستخرم
بذلك ملكهم ويستخرم هذا التنجيز على الحقيقة تستخرم للرعية واما على الظاهر فتستخرم بالمال
فالمنة حكمت عليها بمرتبة الرعية حكمت على الملك بذلك من الملوك من سعى لنفسه
ان مرتبة رعيته تستخرم بالارادة منهم من عرف الرفع علم انه بالمنة في نسخة رعاياه فعلم قدرا
وحقهم فاجرة الله اي اعطى الله ذلك الملك العالم العامل على ذلك العلم والعمل اجر العلماء
بالارادة ما هو عليه واجر مثل هذا العمل الذي يكون على الله فيكون كسدي في شؤون عبادة مثل
هذا السلطان خليفة الله وقائم مقامه في قضاء حوائجهم فاجر هذا العمل على الله فاعلم كماله
مستخرم بالمال اسم فاعل من لا يمكن ان يطلق عليه انه مستخرم اسم مفعول فاستحقاق الله
الطلاق هذا الاسم عند اهل الشرع واما اهل الحقيقة فخرج وجود المعنى بخوض اطلاق اسم ذلك
المعنى على الله قال الله في شؤون هذه التنجيز بين وبين عبادة كل يوم هو في شأن من شئ
عبادة ثم مرجع الى اصل السئلة فقال فكان عدم قوة ارجح اي عدم تأثير منع هرون بالفعل
ان ينفذ في اصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه اي العجل بالحق والنصف
ولم يبد هرون بانفعل كذلك حكمه من الله خبر كان ظاهرة في الوجود كعبه الحق في كل صورة

شخصية بل يعبد في صورة شخص من كل نوع وان ذهب تلك الصورة بعد ذلك اي بعد عبادة
الحق فيها فما ذهب الصورة الا بعد ما تلبست عند عبادها بالالهية ولم يذاري ولا بل انقضى
لكونه ان يعبد الحق في كل صورة ما يتبع نوع من الانواع الا بعد الحق في صورة فرد من افراد ذلك
النوع اما عبادة نائلة كما في الجبل والاصنام والشمس والقمر والنار وما عبادة تسخير كالتحريك
التسخير فلا بد من ذلك العبادة اما نالها وما تسخير الموعظ عن الله فانه يعلم ما قلنا
وميز للاتب فالامر في هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود لا يكون معبود الا بغير
ما رفته عن عبادته وهذا معنى قوله وما عبادي من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد
وبعد الظهور بالدرجة في قلبه ولذلك ايدى لاجل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة
في قلب العابد تسمى الحق لنا برفع الدرجات ولم يقل برفع الدرجة فكثير من التفكير للدرجات
في عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الاياه في درجة كثيرة مختلفة اعطت كل رتبة محلي
ايها عباديها واغنى مجلي بغيره وعلاء الهوي كما قال افرات من اخذ الله هواه فهو اعظم
معبود وانما كان الهوي اعظم معبود فانه لا يعبد شي الا به اي بالهوي حتى لا يعبد الا به
ولا يعبد هو اي لا يعبد الهوي الا بذاته وفيه اي في حق الهوي اقول وحق الهوي هو المراه الحق
ان الهوي سبب للهوي وكولا الهوي في القلب وهو المعبود بذاته ما بعد الهوي وهو المعبود للهوي
لان الهوي للهوي بالاسباب ما اكمل اي علمه وكيف تم علمه في حق من جده هواه واتخذ الهوا
ايتماه الهوا فقط دون غيره من محال الحق الظهور الحق لم يبدون غيره فقال في حقه وافضل له
على علم وافضل له الخيرة وذلك التكليف والتميم ما راي الحق هذا الغلبة وهو من جده هواه واتخذ
الهوا عباد الهوا بانقياده لطاعة اي طاعة هواه فيما به في الذي يمار الهوي به لاجل
الى العابد من عبادة من جرت من الاشخاص بيان لما حق ان عبادة اي عبادة من جده هواه
لله كانت عن هوي ايضا كما ان عبادة من جرت من الاشخاص عن هوي فلما كانت عبادة
هذا العابد من هوي لانه لم يقع له في ذلك الا بالالمعنى الهوي وهو الارادات النفسانية

من رجا الجنة والنجاة عن النار المحبة اي مع محبة لله تعالى ما بعد الله ولا امره على غيره ولو لاظم
شان الهوي لما سطر على هذا العابد وكذلك كل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها الهوا
ما اتخذها الهوا الا بالهوي فاذا كان كذلك فالعابد لا يزال تحت سلطان هواه فلا حكم في كل عابد
ثم راي في علم الحق المعبودات الكونية والاعتقادية متنوعة في العابد من فكر عابد امر ما يكفر
من يعبد سواه وهم للجن والذين عند ادي تبه اير ادي مرتبة من العلم وهو الذي قبل
واتخذ الهوا مجادا اي وقع في الخيرة فتوكل والذين مبتدأ يجار فيه لاتخاذ الهوي يتعلق
بقوله ادي تبه لا بقوله يجاراه سبب الخيرة هو العلم باتخاذ الهوي لا اتخاذ الهوي فانه الهوي
عين واحدة في كل عابد فاضله الله اي جبره على علم بان كل عابد ما بعد الهوا ولا سبب
الهوا سواء صادف هوا الامر المشروع او لم يصادف فاذا علم هذا العابد هذا المعنى اكمله
علمه في حقه بقوله فاضله الله على علم ولا يقل وافضله الله على جليل وهو جبر المحل فهو علم تام
عزله الله فهذا العابد يعلم هذا المقام كما علم الله والمقصود ان الهوي اعظم محلي بغيره الحق كذلك
اكمل الحق على في حق من عبد الهوي واتخذ الهوا بقوله وافضله الله على علم فدل هذا الكلام
ان الهوي اعظم محلي الحق بغيره الحق فكانت عبادة للهوي واتخاذ الهوا عن علم محلي وجوب
لما قوله فاضله الله اذ قلنا ان الحق هو السلام ومخروف لغاية الدالة عليه تدبره لما راي الحق كذا
وكذا اكمل علمه في حق من عبد الهوي واتخذ الهوا وتم علمه وافضله الله كيف شئت ويظهر من هذا
المقام ان العابد ثلثة اقسام عابد جاهل غير منقاد للشرع كعابد الاصنام وعابد محجوب
منقاد للشرع ولا يعلم هذا العابد بان كل عابد ما بعد الهوا بل هو صاحب اعتقاد يعتقد
اما في حق الحق وعابد يعلم بان كل عابد الهوا وهو الذي قال في حقه وافضله الله على علم
الذين اعلى العابد من وادى العارفين وليس هو عارف مكل والعارف المكمل من راي كل معبود محلي
الحق يعبد فيه بغير الحق في ذلك المحلي ولا كذلك ذلك العابد فانه راي الهوي محلي الحق يعبد
فيه وبه يلحق بالعارفين ولا يري غير الهوي محلي الحق يعبد فيه الحق وليس كذلك بل الحق هو الحق

بلا حجة الهوي فانه في

مطلقا سواء كان في الصور الهوائية او غيرهما من الصور الامكانية وبعدم علمهم بهذا انفصل عنهم
ولذلك اي ولاجل ان العارف الكامل لا يكل معبوده على عبده في الحق سموا كلهم اي سمو المعبود
كلهم اي بما جاز اسمية المقدر باسم الظاهر وانما اصطلاح هذا الاسم لتوفيق افادة بعض المعاني
واستفادتها عليه وهذا الاسم لم يسم من حيث شخصية بل من حيث انه مظهر الحق من المظاهر
مع اسمه الخاص بجرا وجر وحيوان او انشا او كوكب او ملك هذا اسم الشخصية في كل
معبود والالوهية فيه مرتبة الهيبة تحيل العابد ان يخل عابده هذا المعبود انما هي الالوهية
مرتبة معبوده وليس الامر كما تخيل بل الامر في الحقيقة ما بينه بقوله ومحيى اي تلك المرتبة على حقيقة
محيى الحق لبعض هذه العباد الخاص المعكف على هذا المعبود في هذا الجاني المختص وهذا اي ولاجل
كون تلك المرتبة محلي الحق لبعض هذه العباد فان بعض من عرف هذا المعنى من عبدة الاصنام
مقاله جعل مصدر قال ما تعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فسميتهم اياهم الله فلم يعرفوا
وعد الحق لما اجابوا بهذا القول فان قولهم يقربونا الى الله يدل على ما في علمهم من وحدانية الحق
وسميتهم الله تدل على انها محلي الحق كدعاهم عبد الجاني من حيث هي محلي الحق لان حيث
ولا يعبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة جهالة لان عبادة الاصنام لا
تقربها الى الله فصدر هذا الكلام منهم عن جهل حتى قالوا اجعل الالهة الها واحدا وهذا
اي جعل الالهة الها واحدا شبيها بحجاب ما انكروه اي ما انكروا كون الاله واحدا بل تجبو
من ذلك ان يكون الالهة واحدا وانما تجبو من ذلك فانهم وقفوا اي بشوا وقنعوا
مع كثرة الصور ونسبة الالوهية لها اي الى الصور الكثيرة فجاء الرسول دعيهم الى الله واحد
يعرف اي معروف عندهم ولا يشهد اي لا يشهد فان افهم المشهود فانهم اصنامهم
بشهادتهم انهم اشقوا اي الاله الواحد عندهم واعتقدوه في قولهم ما تعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى وانما قالوا ما تعبدهم الا ليقربونا الى الله ولم يقولوا كونهم الله لعلمهم بان تلك
الصور جاز لا تستحق العبادة لذاتها بل انما تستحق العبادة لكونها مقربة الى الله ولذلك

اي ولاجل علمهم بان تلك الصور مجاز لا تستحق الالوهية فامسح الحجة عليهم بقوله تعالى
فما يسمعون الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم من الجبر والشيو والكواكب حقيقة فظهر ان تسميتهم
الله لهم مجاز عندهم والمقصود ان الرسول وماده عام الى الجوى المطلق عنهم بل دعاهم الى انما
ما علموا من الحق فانه علموا ان الله واحد حقيقى واعتقدوه لكنه لما غاب وبورع مشاهدتهم لا يرون
ولا ينفادون اليه لاستحالة تم عبادة الغايب عن المشاهدة ولو قرب من مشاهدتهم لعبدهم
لذلك قالوا ليقربونا فلا يمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكانت قلوبهم في التحقيق
ما تعبدهم العالم ترك فلم ينكر بان الله واحد وانما انكارهم في عبادة الاله الواحد المعروف والغيب
المشهور كدعاهم الرسول بما يزيل به انكارهم من ان الاله المعروف الغيب المشهور يجب له العبادة
وقرر ما في علمهم واعتقادهم من ان الاله واحد واما العارفون بانهم على ما هو عليه ولم الذين
علموا ان الحق واحد ظاهر في محلي متعد فظهرت بصورة الانكار ما عباد من الصور مع علمهم
بان الصور كلها محال التي عبد فيها الحق لان مرتبتهم في العلم تعظيمهم ان يكونوا يحكم الوقت
لحكم الرسول الذي آمنوا بما ياي الايمان الذي بسببه تم مؤمنين بعبادة الوقت اي يعبدون
الله بمقتضى الوقت يحكم على ظهورهم بصورة الانكار ما عباد من الصور فلهذا علمهم بتصل
الى قوله فينظرون اي فينظرون العارفون بصورة الانكار مع علمهم بانهم اي بان عبدة الاصنام
ما عبادوا من تلك الصور عيانا السمتا باسماء المحدثات وانما تعبدهم الله فيها اي في اعيان
الاصنام يحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم اي من صور اصنامهم فعبادتهم للاصنام
الامكان الام عليه فانكارهم ليس عن جهل حقيقة الامر بل بتهم في العلم تعظيمهم ذلك
وقوله يحكم يتعلق بقوله عبدهم الله وجهله اي جهل بما علم العارفون من ان عبدة الاصنام
ما عبادوا واعيانا المنكر الذي لا علم له بتجلي الله لعباده في صور الاكوان ومنه اي من تجلي
الحق في صور الكونية والعبادة فيها العارف الكامل من بنى ورسول واوليهم فانكارهم
سرا لانكارهم على الحقيقة فانه اي امر العارف بعبدة الاصنام بالانتزاع اي بالاجتناب

عن عبادة تلك الصور لما انتزعت عنها رسول الوقت انباء الرسول طمعا في محبة لتدراكها
الثابتة بقوله قل ان كنتم تحبون فاتبعوني يحبسكم فدعا الرسول عابد الاصنام الى عبادة
اله بغير علي صيغة الجهول لا يحتاج اليه كل شيء في وجوده وجميع احواله ولا يحتاج الى غيره
ويعلم معنى المفعول من حيث الجملة اي من حيث الاجمال لا يعلم كل شيء اجمالا ان لهم الها وهذا
العلم بديهي لذلك لا ينكر احد وجود الحق وانما الاختلاف في التعيين فبعضهم عين الاصنام
وبعضهم الكواكب وبعضهم النار وغير ذلك ولا يشهد انه كما قالتم لا تدركه الابصار بل لا
يدرك الابصار قوله للطفة ومبراة في اعيان الاشياء تغليل لقوله لا تدركه وقوله وهي
فلا تدركه الابصار كما انما اي كانت الابصار لا تدرك قوله ارواحها معنى لا تدرك الغير
راجع الى الابصار المدبرة منضوية صفة لا روحها اسما منصوب بالمديرة وصورها
عطف على شأخها القاهرة صفة لصورها فاذا كان كذلك فهو الحق اللطيف الخبير
والخبير ذوق كما ذكر والدوق تجل والتجلي لا يكون الا في الصور فلا بد لظهور التجلي منها اي
ولا بد لظهور الصور منه اي من التجلي اذ لا يكون الصور ايضا بدون التجلي فلا بد ان يعبد
من رآه قوله هو متعلق بقوله ان يعبد ان فهمت ما ذكرناه لك وعلى انه قصد التشبه
اي بيان الطريق الموصلة فمن انما من رآه اورد الحكمة العلوية في كلمة موسى
فان علم موسى لم يقتض من هو لا عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو لا عليه وانه
قال ثم في حقه لا تخف ان انت لا اعلى فكان موسى علم علي من ادعى العلوية في البرهانية
بقوله انا انا الاعلى فابطل دعوى العاذية ومنع حكمة قتل الانبياء من اجل موسى لم يعنى
اي الى موسى بل بالامداد حيوة كل من قتل من اجله اي يهرون موسى في هلاك فرعون
وبعنيونة فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد من اذواهم ونما يعوذ اليه بالامداد
لانه قتل على انه موسى وما في قتل الانبياء من اجل موسى جهل ليس بل حكمه تعالى
ما قتل الانبياء من اجل موسى عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وفي العوذ اليه بالامداد

ولم يقتل من اجل موسى لا يعوذ اليه بالامداد وقد كان علم تعالى ان موسى لم لا يعوذ اعلى
الا بالامداد من من قتل من اجله على فرعون وما فعل فرعون الا ما هو في علم الله ويجوز ان يكون
معناه وما نعلم جهل اي وما في قتل الانبياء على انه موسى جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى
بالنقض الالهي او معناه وما جهل فرعون ان قتل الانبياء على انه موسى ليس موسى فكان ذلك
القتل عمدا فلما في حجب عليه القصاص فعلى كل حال فلا بد ان تكون حيوة موسى كحيوة
المقتول من اجله وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب عليه القصاص
فوجب على موسى ادا حق من قتل من اجله فاجتمع مع موسى وطبوا حقيقة عنده فكانتم
قالوا يا موسى اننا قد قتلنا من اجل ان كان لنا حقنا انما عليك فادينا حقنا فقتلنا
فرعون اذ ادما هو عليه من حقيقة فكان قتل فرعون على الحقيقة الاقصا ما وفي اي حق
المقتول حيوة ظاهرة على الفطرة لم تدركها الاغراض النفسية بل هي على فطرة بل هي والطفة
مجردة عن تعلق الصور المادية وانوار لطيفة وكذلك روح موسى نور لطيف فمستطابهم
لاخذ ذلك اتحاد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس في النهار فمثل هذا الارواح للطايف او يرتفع بعضها
مع بعض ويمتاز اخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحادها معها في النهار فاذا
انقطع روح موسى عن تعلق الصور الموسوية العنصرية انزوا عنه وامتاز كل واحد منهم عن الآخر
كما امتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامهم الاصل فانه
روح موسى كما انفرد قبله فان لكل روح صورة خاصة عند الله ممتاز عن روح صورة الاخرى
وبهذا المذكور انقطع وهم التناسخ من ظاهر كلمة فكان موسى اي فاذا اجتمع هذه الارواح
الطيبة اللطيفة في حيوة موسى كان موسى مجموع بالنسبة خبر كان حيوة من قتل على انه
هو وكل مكان صهيبة لذلك للمقتول قوله ما بيان لما كان استوداد روحه الضمير يرجع الى الملك
له يرجع الى ما في قوله مما كان في موسى اي ظهرت تلك الكمالات المليات المقتل في استوداد
روح في صورة موسوية وهذا الامداد اختصار للموتى موسى لم يكن لاحد قبله من الانبياء

من الانبياء فان حكم موسى اى فان الاحكام الالهية المختصة لموسى كثيرة فان شاء
موسى في اختصاص الاحكام الالهية لاشان ساير الانبياء وانما ان شاء الله سبحانه
في هذا الباب على قدر ما يبلغ بالامر الالهي في عالمي وكان هذا الاختصاص المذكور لا ينافي
اي خوطبت مشافهة من هالكنا اى من الفقهاء الموسوي فاذا كان الامر في حق موسى على ما ذكرناه
فما لم يرد موسى الا وهو مجموع ارجاء كثيرة موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينه وبين غيره
فعالة على صيغة المفعول بدل من قوله مجموع ارجاء اي فاذا ورد مجموع قوى فعالة
ويجوز ان يكون مصدر بمعنى المجموع وهو ما يدل من مجموع على ما ذكرنا وصفه في غير هذا
مخروفاً اي مجموع قوى فعالة وانما قلنا مجموع قوى فعالة لان الصغير يفعل في الكبير كذلك يفعل
موسى في صنوعه بغير عون وغيره لانه مجموع ارجاء الالهية في قوى فعالة الاتري لفعل
بفعل في الكبير بالخاصية فنزل من التنزيل الكبير من رياسة ابيه فلا عيب في الكبير ولهذا في هذه
الملازمة في الشرع مع انه قال الشارح كل لعب حرام لان هذه الملازمة ليست من فعل الكبير
بل من فعل الصغير في الكبير يظهر من صورة الكبير مصدره بلا اختيار وشعور ولا يؤثر الفاعل
بمثل هذا الفعل ويترقى ايتيكم الكبير بل الصغير اى الصغير يظهر له بفعله
اي وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقل الصغير فهو اي الكبير تحت سجنين وهو اي الكبير لا يشفر
انه تحت سجن الصغير ثم يشغله اي يجعل الطفل الكبير مشغولاً بترتبه وحمايته وينقل
معلمه وثانيه حتى لا يضيع صدره هذا كله من فعل الصغير والكبير وذلك اي فعل الصغير
بالكبير لقوة المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير بعد من كان
من الله اقرب من كان من الله بعد كخاير الملك القريب منه اى يكون من قسامين ليس بخروا
الابعد من كان رسول الله يبرز اي يظهر بنفسه المطر اذا نزل ويكشف غلبه حتى يصيب
ويقول انه حديث عهد بربه ورزوه ابيه تلقية الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف
الالهية وكشف غلبه رفع التقيانات المانعة لوصول الفيض الالهي فانظر الى هذا المعنى

بالله من هذا النبي ما اجلها وما علاها واوضحها فقدر على المطر افضل الشرف من ربه
فكان المطر مثل الرسول اي الملك وهو جليل م الذي ينزل اليه اي بالرسول بالوحي فذكره
بالحال بزمانه اي دعا مطر الرسول بزمانه بلسان الحال كما دعا الملك بلسان الوحي فنزل اليه اي
الى المطر النازل ليصيب منه ما اناه به من ربه من المعارف وحقايق الالهية كما ينزل الملك
ليصيب من الملك ما اناه به من ربه من الوحي فلو لما حصلت له اي الرسول منه اي من المطر
الفايزة الالهية بما افاض الى الرسول من اي من المطر ما يبرز بنفسه اليه فقولنا بما اصاب يتعلق
بقوله حصلت وفاعل اصاب يرجع الى ما وما في قوله فلو لما حصلت زيادة زبدت لنا كبر الفايده
الحاصلة من المطر فمن اي ما ذكر من احوال النبي من المطر رسالة ما جعل الله كل شئ في قلوبهم
واما حكمة الفايده في التابوت ورميه في اليم وهو السر بالنيل فالتابوت اشار الى ناسوته وهي
الجسم العنصري الموسوي واشار الى ما حصل له اي لموسى من العلم بواسطة هذا الجسم قوله
مما بيان للعلم اعطى في ذلك العلم موسى القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية
فوله اي صفة لقوى المذكورة كلها لا يكون شئ منها اي من تلك القوى ولا يكون ايضا من امثلها
لهذه النفس الانسانية الوجود هذه الجسم العنصري فالجسم العنصري الانساني اجل مخلوق
لانه خلقه الله الانسان ليحصل كما لانه المودعة في نشاته وبه عظم الله آدم فامر الملايكة
بالسجود فلما حصلت النفس في هذا الجسم وامرت بالتصرف فيه وتبديره جعل الله كراما اي النفس
الانسانية هذه القوى الالهية بتوصلها الى ما اراده الله منها اي من النفس في تبديره التابوت
الذي فيه سكنة الرب اذ ربوبيته ثم لا تنزل تحتك الى ان تصل الى هذا المربوب التام فتكن
فيه الرب تحصل ما هو المقصود من الربوبية بهذا التابوت دون غيره فترجى به على صيغة
الجهول اي رمي موسى بالتابوت والمعلوم اي رمي الحق موسى بالتابوت على ربه في اليم
ليحصل اى يكون موسى مستغنياً بهذه القوى وهي القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم العنصري
على فنون العلم بعفوان هذا الرمي اشار الى ان النفس الانسانية لقيت في قابوت البروت

ورويت به في تم العلم لتكون بهذه القوى العاملة لها في التباين مستعيلة على فنون العلم
فأعلمه الحق المسمى بذلك الترياق أن إيمان الإنسان وإن كان روح المبركة أي التابوت هو
الجسم العنصري هو الملك في الجسم والكسر للدم إذا روي ما لك التابوت وجازي لم يكن
الدم فإن الروح ملك الحق فإنه إيمان الإنسان لا يدبره أي لا يدبر هذا التابوت الأبراهيمي
هذا التابوت فأصعبه بما يصحب كسرة الروح فحق القوى الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر على
البناء للمفهوم من التعبير عن التابوت في باب الأشارات قوله والحكم على صيغة الجمع أي يقال
في اصطلاح أهل الإنسان للناسوت تابوتا فذير الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بملكه التي
هو القوى الكائنة في هذا الناسوت فذير ملكه بملكه كذلك تدبر الحق العالم فإنه ما دبره الأبراهيمي
أي الحق ما دبر العالم الأبراهيمي أو بصورته وتعبير الصور سيأتي من بعد فإيا ما كان فادبر
الأبراهيمي فادبر الحق العالم الأبراهيمي أو بصورة العالم من العالم لكنه ليس من عالم الناسوت
فجعل مقابلاته بقوله أو بصورته ومختار بقوله فادبره الأبراهيمي كقول الولد على إجماد
الولد والمسيبات على سبابها والمشرط على شرطها والمعلوات على علمها والمردلات
على أدلتها والمحققات بنوع القافين على مقابلاتها وكذلك من العالم وهو التي توفقت المذكور
تدبر الحق فيه أي في العالم فادبره الأبراهيمي وأما قولنا بصورة أعني صورة العالم فاعني بالأسماء
الحسنة والصفات العلية قوله التي صفت الأسماء والصفات سمي الخ بها أي بالأسماء الحسنة
والصفات الحسنة أي بالصفات العلية وأما فسر الصورة فهنا بالأسماء الحسنة والصفات العلية
مع أن صورة العالم هي الأعيان الثابتة في العلم وهي مظاهر الأسماء الحسنة والصفات العلية نظر
الإنسان بالذات فإذا دبر الحق العالم بالأسماء والصفات فما وصل إليها من اسم يسمى الحق الأبراهيمي
وعندنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم فادبر العالم أيضا كدبره العالم الأبراهيمي في العالم
فاجتمع في كل فرد من عالم الناسوت تدبر من وجهين تدبر بصورة وهي الأسماء الحسنة
والتدبر بالأسماء الحسنة والصفات العلية والأعيان الثابتة في العلم من العالم بل هي صورة العالم

العالم ليست من العالم بالنسبة إلى ذوات الصورة وإنما بالنسبة إلى ذات الحق المدبر لها في العالم
فذا الحق مدبر لها فالله هنا بالعالم ما عدا الأسماء الحسنة والكلام في عالم الناسوت وهو التابوت
والعالم الجسماني وعالم الملك لا في عالم اللاهوت وهو عالم الأسماء والأرواح فذا الحق في مثل
هذا العالم عالم الأسماء لا يكون إلا بذاته لا بواسطة أمر آخر بخلاف عالم الناسوت فلا بد من تدبير
الحق فيها من واسطة تدبر العالم بمثل في الحرف الفاصلة بمعنى الواسطة ولذلك أي دلائل الحق
ما دبر العالم الأبراهيمي العالم قال في خلق آدم الذي هو البرياني أي الأبراهيمي الخالق لتنفذ
الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال قوله إن الله خلق آدم على صورته مقول
قال وليست صورة أي صورت الحق سوى ذلك الحضرة الإلهية فوجد في هذا المختصر الشريف الذي
هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وجميع صفاتها ما خرج هو عنه أي عن هذا المختصر في العالم
الكبير المنفصل وإنما قال صفاتها ما خرج عنه إذ ما يوجد في المختصر جميع صفات العالم الكبير بصورها
وتشخصاتها وتبيناتها بل ما يوجد في العالم الكبير لا يجعلاها وهي الأمور الكلية التي تحتها
أفراد شخصية فلا يوجد في الإنسان الكامل إلا شخا من الخشنة الموجودة في العالم الكبير بل توجد
حفايق تلك الشخا من غير وجعله روحا للعالم الكبير المنفصل فتخلو العلو والسفل كحال
الصورة التي خلق الله الإنسان تكامل عليها فالله آدم في قوله خلق الله آدم على صورته هو آدم
الحقيقي الذي سمي الإنسان الكامل والروح الحمدي وهو قوله أول ما خلق الله روبي وهو
اللاهوت للآدم الصور العنصري وهو جزئي من العالم الكبير عالم الملك مستحق لهذا الروح
وهو صورة العالم الكبير وروحه فذا الحق الإنسان الكامل بذاته ودبر العالم بالإنسان
الكامل فكما أنه ليس شيء من العالم الأبراهيمي يستحق الله بحمد كذلك ليس شيء في العالم الأبراهيمي
مستحق لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته أي تنفذي حقيقة الإنسان الكامل وهو صورت
العالم أن يكون العالم كله مستحق له فقال في نسخة في الأرض جميعا منه وكل ما في العالم تحت
تدبير الإنسان علم ذلك بعلم كون كل ما في العالم تحت تدبير الإنسان من علمه أي من علم الإنسان

وهو بالعلم بذلك الانسان الكامل اذ علمه عن كشف الحق وتجليه في وجهه ذلك الشجر
من جهله اي من جهل الانسان وهو الجاهل بذلك الانسان الحيوان فكانت صورة الفناء
موسى في التابوت والقاء التابوت في اليم صورة هلاك في اليم صورة هلاك في اليم صورة هلاك في اليم
له من القتل قد بره الحق حيوة موسى في صورة الهلاك في موسى باليم كما في النفوس بالعلم
عن موت الجاهل كما قال ارميا كان ميتا يعني بالجهل فاجيبناه يعني بالعلم وجعلنا له نور اعمى
في الناس وهو بالنور الهدي كن مثله في الظلمات ونفي الظلمات الضلال ليس نجا ربح منها
اي لا يهتدي ابدان الامم في نفسه لا غاية يوقف عندها فما الهدي هو ان يهتدي الانسان الى الحق
فيعلم الانسان ان الارحمة فالضلال ههنا يقابل الحيرة المحصلة من العلم اذ هو تفسير
للظلمات وهو الجاهل وهو لا يهتدي الانسان الى الحيرة فلا يعلم ان الارحمة والحيرة فليكن ثمة
وحركة عطف النفس للخلق والحركة حيوة فلا يكون موت ابدان كان قياحيق العلم
ودجوع عطف على حيوة ابدان الحركة وجود فلا عدم فظهر بذلك ان العلم حيوة وجود في الجاهل
موت وعدم وكذلك في الماء الذي به حيوة الارض اي وكما ان الحيوة الانسان بالعلم كذلك
حيوة الارض بالماء وحركة الارض حركة الارض فاهتزت وهو قوله وترى الارض هامئة
اي بيت سائلة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت اي تحركت والحركة حيوة فكانت الارض
الميتة حيا بالماء كما ان النفوس الميتة حيا بالعلم وبيت اي ازدادت وحملها قوله ويرى
ولادنا قوله وابنت من كل زوج يجمع ابنتها اي الارض ما ولدت الا من يشهد بها اي جميعا
مثلهما كما ان الارض بدن الانسان ما ولدت الا مثلها فكانت الزوجية التي هي الشفاعة كذا
لها اي الارض ما تولد منها طمعه عنها كذلك وجود الحق كانت الكثرة لم وتعدد الاسماء انه كذا
اي بسبب ما فزعنا اي من الحق من العالم الذي يطلب تشاة حقايق الاسماء الالهية ليفهم الحق
بسبب تشاة بها فثبتت به على صيغة المحمدي باب التفعيل اي شفت بسبب العلم وبخاتمة
بالفناء اي بسبب خاتمة العالم الذي اي من العالم الا من حيث تشاة حقايق الاسماء

الالهية وهو الجبر والعلم وقدرة فثبتت بمذاق مجموع اي العالم وحقايق الاسماء وبالفناء اي
ثبتت بالعلم وبالفناء اي الاسماء والعلم وحضرة متقابلتان بالبرهانية والبرهانية فالحق
بل الفناء اقرب الى الفهم وانسب بالمقام لان الاسماء الحسنى ما ذكرت في هذا المقام الا مقابلها
للعالم فهو خلاف العالم وموسى وروحه المديتر له قال الشارح القبطي وصحف بعض الناس
قوله بخاتمة من الخلاق وهو خطأ ثم تلامه فانظر في الانصاف هل هو محل تحضية ام لا احدى
الكثرة معقول قام مقام فاعل ثبت وقوله وان كان الحق احدى العيون من حيث انه غنى عن الفناء
واحدة الكثرة تشابه ما ظهر عنه من العالم الجوهري في احدى العيون من حيث انه كبر من حيث
الصورة الظاهرة في احدى الجواهر الذي هو الجوهري حامل لها بآية بين اولاد الحق احدى العيون
من حيث انه وكثير بالاسماء في العالم وشبه بالجوهري في شتم عكس التشبيه اهنا ما في بيان
هذه المسئلة التي هي اصل المسائل الالهية فقال كذلك اي كالجوهري في الحق احدى العيون من حيث
ذاته كبر ما ظهر منه من صور التجلي وكان الحق مجلي صورة العالم مع الالهية المعقولة كالمرة الا
التي كانت مجلي للصور الكثرة مع احديتها فانظر ما احسن هذا التعليم الالهي الذي حصل الله
بالاطلاق على من شاء من عباده وانما هذا التعليم القبا اذ كل ما ذكر من التعليم هو التحقيق الذي
عنه الله في كلامه الجبر وما وجد آل فرعون في البر عن الشجرة سماه فرعون موسى والموت
بالقبضية والنسأ هو الشجر سماه ما وجد عنده فان التابوت وقف عند الشجر في اليم فامرد
قله فقالت امرأة آسية وكانت منطقة بالنطق الالهي اي التي انطقها انطقها الله من اختيار
فيما قالت كفرعون وانما قالت منطقة بالنطق الالهي اذ كان له خلقها للكمال قال امهما
حيث شهد لها ولم يسمع عن قولها كمال يعلق بقوله شراي شهد بالكمال الذي هو كمالنا
وهذا مع حديث النجوم كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون ومحنة
وفاة فمدر رسول الله في حقهم بالكمال الذي هو للبرهان فحصل رسول الله آسية من زمرة الرجال
فكانت منطقة بالنطق الالهي اي تخبر عن الكمال الذي يحصل لها وفرعون بموسى فظلمها

صديق فيها قالت فرعون في حق موسى انه فرقة عين لي ولك ولما قالت كذلك فيه ان
فيموت فرقة عين اي عين آية بالكمال الذي حصل لها اي اعطاها الله ذلك بسبب معي
كما قلنا من ان الرسول شهد لها بالكمال الذي هو المذكور وكان فرقة عين لها من الكمال
المشهور به وكان موسى فرقة عين فرعون بالايان الذي اعطاها الله عز وجل والبراد
السلام ايمان الشهاداة العادلة لايمان فرعون من النساء الصادقة المكرمة عند كثير من
بنو الرسول حيث قال كما قال من حيث شهد لها فقبضه الله على ثوبه وثبت ما ذكر
من الدليل طاهر اي حال كونه طاهر مطهر من حيث البرن والروح ليس فيه اي عيب لا يوجب
عن الانتفال شي من الحب وهو الشك وانما قلنا قبضه على الطهارة لانه ايمان الانسان
قبضه الله عن ايمان وهو قوله آمنت بالذي آمنت به بنو اسرائيل فصرح جسد وروحه بالايان
ثم قبض فكان قبض الروح واقعا بعد الايمان وقبل ان ينسب شي من الآثام والاعمال
يجب ان يجرد ما قبله من حقوق الله ومقتضى مثل الايمان ان يجعل شي معتد به
ان لم يعارضه الدليل ويخارو لم يرد المنع على دليله فنذكر هذه الاشياء التي هي مانعة من المنع
والمعارضة لقوله وكانت منطقته بالنطق الالهي دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله فعله
آية على غيابة سبحانه ما شاء حتى لا يبا من احد من رحمة الله دليل وقوله فانه لا يبا من رحمة
الله الا انهم الكافرون فلو كان فرعون ممن يبا من رحمة الله ما بارى الى الايمان دليل
وقوله من بعد وثنية حاله على انه ما كان على يقين بالانتفال دليل ونسب الدليل المذكور
قوله فكان موسى ما قالت امرأة فرعون فيه اي في حق موسى انه فرقة عين لي ولك على انتفعا
وكذلك وقع ان الله نعم ما به اي موسى وان كانا معا معا به هو الذي يكون على يد هلاك
الا ليس كل واحد منهما دليله فقبض على مقتضى ايمان فرعون وصحة عند الله وود المنع
على كل منهما ولا يجمعها دليله عن على مقتضى ايمانه ايمانه الاماعي اما الاول فلان قوله وكما
مستفاد بالاشارة الالهية عنها انه فرقة عين لي ولك عسى ان ينفعنا اقول ان يكون من قبيل قوله

حكاية عن ابراهيم بل فعلهم كسهم فكان هذا القول من الكمال نجاه موسى عن القتل عن يد
فرعون سواء كان موسى فرقة عين فرعون بالايان ام لله فلا كان سباجي موسى فلا يبا
الكذب على ثوبه بعد مقتضى الايمان لصدور هذا الكلام عن حكمة وحج النجاة على القتل فوقع ما قالت
مع انه لا تقول هذا القول الا على مراد فرعون مما في قلبه من شوق الولد فان الصبي افرقة عين
فكان موسى فرقة عين فرعون في زمان صباونه فصدق في قوله ما عسى ان ينفعنا من غير حاج
الى مقتضى الايمان واما الثاني فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه نفى وجوده ولا يبا من الله على مقتضى
الايمان ما عسى منفعته لحوازين الايمان والمنفعة لورم وقوعه في وقت اذ الايمان على الصدق
بما جاء به من عز الله والمقبولية خارجة عن ماهية التقديس لازمة له بحسب الحق كقولهم يوم
لا ينفع نفسا ايمانه واما الثالث فلان قوله وجعله آية على غيابة سبحانه بن شاء ممنوع ككثرة
الدليل على غيابة سبحانه في الاضمارات الالهية فلا احتياج الى الدليل على غيابه عن شاء الالهية
ايمانه واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون ممن يبا من رحمة الله ما بارى الى الايمان بمقتضى
ان يكون فرعون بارى الى الايمان ولم يكن ما يبا من رحمة الله بل رجاء رحمة من الله وبارى الى الايمان
وكان كافرا لعدم وقوع رجاء الرحمة في وقت كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك
الايمان لا يكون الا عن رجاء فانه لا يبا من رحمة الله بل رجاء رحمة من الله وبارى الى الايمان بمقتضى
رجائهم وايمانهم في وقت فكان ايمان فرعون ضروريا خارجا عن الاختيار لا كشافي ما جاز
به الاضمارات الالهية من الوعد والوعيد واما الخامس فلان قوله وقبضه حاله على انه ما كان
على يقين بالانتفال لانه عاين المؤمنين عيشون في الطريق فانه يجوز ان يكون ايمانه في تلك
الساعة للنجاة عن الهلاك واستمر في نفسه بعد هاد عن الزبونية فعلم الله عند ذلك فلم يقبل
ايمانه وسبب ذلك ان فرعون حيث رأى الحق ما آمن انجوا من الهلاك زعم ان مجرد الاشارة الى
سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له في الدنيا والآخرة فقد ظهر له ان قوله قبضه
لست طاهر مطهر الا حيث عند الاعلى ثوبه وثبت الادلة المذكورة في اثباته فامكن هذه الادلة

عند نصوصا في ايمانه كما يمكن الادلة الدالة على شقا في الآخرة عند اهل الظاهر فكل واحد
لان قوله ثم الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين يحتمل ان يكون عتابا للفرعون لا لآل ابراهيم
فلا ينافي قبول الايمان وكذا سائر الايات الدالة على شقا يمثل من الالة فلما لم ينص المصنوع بآية
من القرآن الكريم في سعادته وشقاوته في الآخرة ذهب الى التوقف في حق فرعون فقال والامر
فيه الى الله ولو كان له منقذ في ذلك لوجب عليه الحكم بمقتضى التوقف فقال والامر فيه الى الله ولو كان
كذلك لكان اسان الى ورود المنع المذكور ولا يترجح احد الكليتين على الآخر عند توقف في عشر آيات
الادلة لم يعسر عليه قول مثل هذا الكلام ولا تعرف ان التوقف في مثل هذا المقام من مثل هذا الكامل
يخالفا لاجماع المخالفين من ذهب الى صحة ايمانه جايح من العقل فضلا عن هذا الكامل فان
التوقف هو الوقوف مع النسبة الملكية وهو نوع من التقليد للجماعة ودخول فيهم في الجملة لانه
الوقوف مع خلفهم لا خلاصه الذي هو صحة الايمان فلا يكون خارجا منقطعاً عنهم وايضا سلم
التوقف ليس من ذهب وانما مذهبه ما قاله في الفتوحات الملكية فرعون ونمرود مؤثران في الكتاب
وملا من هذا المقام انهما الدلائل الموصلة الى التوقف التي لم تغط على علماء الرسوم ولا ياتيها
احد غير من اهل الله فلا يكون التوقف من جهة الشك كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي بعض كتبه
لا بد لاهل الكشف ان يسع اماما من ائمة الاربعة في الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية
ولا شك ان شفاء فرعون من الاعتقادات الدينية والالما كفر من قال بايمانه ولا دلالة
في عبارة الكتاب على صحة ايمانه بل عبادته كلها تدل على جواز صحة النظر الى ظاهر القرآن من غير نظر
الى اجماع التوقف في آخر المسئلة فيما ذكرناه حصل التوفيق بينه وبين اهل الشك عند اهل الا
فقد لا ان ما يقول الناس في هذه المسئلة في حق الشيخ انما منهم عليه واهل غلط العامة
ينشأ من كلامه الشارحين الذين لم يصلوا روحانية الشيخ ويتوكلوا على خلاف ما رآه الجوامع
مناسبتهم بالبرهان وموضع غلطهم قوله في حق فرعون فقبضه الله طاراً مطهراً قال او
القبض قد فزع هذا الكلام لما كان ايمان فرعون في الجحيم من غلط بقا وانما عبر عليها

بنو اسئل قبل التفرغ وقبل ظهور احكام الآخرة له فما شاهدت الناس عند الغفر جعل
ايمانه بهي معتد به فانه ايمان بالغيب ثم كلامه وليس يصح لانه لو جعل ايمانه بهي معتد به لكان
في آخر كلامه اصلا فقد توقف وجعل اجماع دليل على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذي ورد
به القرآن ولم يقل نص ثم انا اقول بعد ذلك والامر فيه الى الله ما استقر في نفوس عامة الناس
فبين في آخر الكلام ما هو المراد من قوله فقبضه الله طاراً مطهراً وهو الجواز لا القيمة اي جاز
ان يقبضه الله طاراً مطهراً وقد ثبت في علم الاصول ان الكلام يتوقف على اخره ان كان اخره
مغيراً لمنزلة الشرع والاستثناء والشيخ قد حرم كلامه في مسئلة فرعون على ذرة القاعدة
وان كان منفصلاً في الظاهر لكنه متصل في المعنى لان الكلام في مسئلة واحدة وهي مسئلة فرعون
فالحكم والاعتبار بالاول لا بالاول فكل ما ذكر من الادلة في حق ايمان فرعون يحتمل البيان
فقوله ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان للجهل وهو بيان تفسيره في حق من لا يفتقر
وما علم هذا الشارع مراد المصنف من غلط بعض الناس من اكثر الصوفية في زماننا
نشأ هذا المعنى فيما بينهم واشتهر فرعون ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام
وهو يزعمون زعمهم هذا والمقصود ان كسبه قد تحلى لاهل الله رحمة فالكشف لهم جواز الرحمة
في حق فرعون من وجوه الايات واسرارها التي لا تكشف للعلماء ونتم الكلام في المسئلة في آخر
الفقران شاء الله فان قيل فما الحكمة في انكشاف هذا المعنى في حق فرعون من الايات لاهل الله وعلم
انكشاف لاهل الظاهر قلنا اما عدم الانكشاف فلانه لما كان رجاء العوام غالباً على حق فهم
بعدهم عن الحق باحتجابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رؤسهم ومقدمهم جعل الله
في قلوبهم غير وجرة حتى اجتمعوا وحكموا بحسب ورود ظاهر القرآن على شقا في الآخرة
فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الايات ليظهر هذه الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله
لهم ما كشف لاهل الفناء لم يظهر من هذا الحكم بل يظهر جواز الرحمة فهلك الناس في هذا
بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علماءهم الذين هم رؤسهم جواز رحمة الله بمنزل هذا

الكافر المذنب كرتوبة كافر مفرورين بكبره وطفه وسعة رحمة فزال عن قلوبهم خوف
عظمه لئلا يكبروا به وقهارته فاجترأ على الله وأرتكبوا المنهيات فهلكوا في بحار العحيان
كذلك فرعون وقومه وأما الانكشاف فلهذا لما كان خوفهم الطائفة غالباً على ما هم
لا تهم غلغلاء وقل قريب وكان حالهم أن يروا أنفسهم أحق الأشياء وأنها عند الله حتى
يشاهدون عذوبة الفناء وان الكفار اعزوا كرمهم عند الله فلو لم يطلعهم الله بأشارته
القرآن الكريم في حق فرعون لما الواعى الاعتذار وهو بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقول
بسبب ازدياد خوفهم وبقوا جباري ساطعين عن العمل أو تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود
استمعا فقههم عن ذلك فافهم الله لهم شمول رحمة باخبت الأشياء وهو المذنب الربوبية تسلية
لهم وحفظاً عن مثل هذه المهلك فكانت هذه الدلائل الرحمانية آية لاهل الفناء حتى يلبسوا
أحد منهم من رحمة الله فبهت تلك الدلائل يرجون رحمة الله وبالذليل القهارية يخافون عذاب
الله فبهين الخوف والرجاء بالآيات الواردة في حق فرعون فأنهم إذا نظروا إلى الإجماع خافوا
عذاب الله وإذا نظروا إلى انشادة الآيات يرجون رحمة الله فبهت صاحب الذليلين لأنهم جاعلون
الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل القهارية والانشائية وهي الإجماع وظاهر القرآن آية لاهل الوجود
حتى لا يغتروا بهم على التقاضي بذلك يخافون عذاب الله فقط حيث فهم الله ومن تابعه في الدنيا
بالهدى وفي الآخرة بالعذاب الأبد والرجاء لهم في حق فرعون كورم أطلعههم بالحقائق القهارية
فبهت صاحب الذليل وأما حكمة ظهور هذه المعاني من كسانهم فلهذا ومن الله للراغبين في العلم
من علماء الظاهر حتى يعلموا أن الله عباداً لم يصلوا ورجعتهم في ربنا العالم وبلغوا أنفسهم في معرفة
التجرب ويغفل علمهم في علم ذلك العبد مثل هذا الكلام من كراماتهم القوية ومتشابهاتهم تصدروا
منهم بامر الله ترون لم يعلم حكماً أو قولاً أو كبراً أو كبراً إلى الحكام فذرا خطايا بالنبأ بالمشابهات
فضل وأصل أو أنما وظن السوء لحناء سببها عليه فيعور صدور مثل هذا الكلام منهم وقع
للذين بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم منهم في العلم بسلامة عقولهم وفي

منابتهم الروايات بينهما وبينهم فوض أمهم إلى الله تعظيماً لهذه الطائفة وانصافاً من أنفسهم
ومنهم من أنكر لعدم المناسبة والكل مصيب ومأجور لأن أتباع المشابهات وعلماها فأنها
مثل أعوذ بالله من الاتباع بالمشابهات والعمل بها وكسب العلم حقيقة الحال ثم رجع إلى قوله
موسى فقال ولما علمت من فرعون أصبح فؤاداً موسى فارغاً من القتل الذي كان قد أصابها
ثم أن الله حرم عليه المراضع في قبل نذرية فامرضته لئلا يستر لها سرورها أي سرور أمه بـ
أي بالارضاع أو بموسى كذلك علم الشرايع من التقدير أي كما أن الله حرم على موسى المراضع وعاد
نذراً من عذبه كذلك علم الشرايع موسى من ذنبه وحرم عليه اتباع شريعة غيرها أي من
العلم أي بنيت علم الشرايع مع صلاحها كنسبة موسى مع ابن أمه ومعناه كما أن الله حرم على موسى
المراضع وعلم طريق لئله كذلك علم لكل بني شريعة أي طريقة علم الذي جاء منها وحرم على ذلك
البنين شريعة غيره كاحرم على موسى شريعة غيره كما قال لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا أي
تلك الطريقة جاء فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء أي كل واحد منكم وغرضكم
والرعيان والجسماني من طريقكم الخاصة التي هي الأصل كما أن موسى وغداً جاء عن
وهي آية الأصل غداً أي غداً الذي جاء منه كما أن فرخ النخلة لا تغدو إلا من أصله فكان
حراماً في شيء يكون عين مكان حلال لا في شيء آخر كما أن مكان حراماً لموسى من المراضع
يكون حلالاً لا في شيء آخر يعني في الصورة أخرى في يكون حلالاً أي عينه الحرام والحلال لا يكون إلا
في الصورة وفي نفس الأمر ما هو عين ما مضى لأن الأمر خلق جديد ولا يذكر في نفس الأمر الخ
الحرام في شرعنا عين المباح في شيء آخر في الصورة وأما في نفس الأمر فليس مكان حراماً في شيء
يكون عين مكان حلال لا في شيء آخر فلهذا أي فلاجل كون الأمر خلقاً جديداً بينهما فقلت في
عن هذا في موسى ما أشار إلى قوله فإما كان حراماً أو لا فوله كل جعلنا منكم أو لا فوله كذلك
علم الشرايع بتجريم المراضع فإما أي أم الوالد على الحقيقة من أرضته لأن وكذا فان أم الوالد
الولادة عملية على جهة الامانة فيكون من التكوين فيها أي في رحم الأم وتغذي بدم صحتها

وهو المفيض من غير اذلة لها في ذلك الكون والتعدي حتى لا يكون عليه امتنان فانه اي
الثان ما تعدي الا بما انه اي ان كان كونه يتعدي ولم يخرج عن ذلك الدم لا هلكها واضربا
قلبين المنة على امة بكونه تعدي بذلك الدم قواها بنفسه من الضر الذي كانت تجرد كل
ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتعدي بجنينها ولا رضة ليست كذلك فانها تصدر برفاهة
حياته ونسائه وقد اشار بذلك الانبياء والمفسرين والعلما من رضة العلم الناس قال الرسول
انا ابوالدولج وام الاشياء وهوام ولادة وام موضة كما كان ام موسى جعل الله ذلك الرضا
لنبي في امر ولادة فلم يكن لامرأة عليه فضل الا لدم ولادته ليقرب عنها ايضا كما تقر عين امرأة من
او كما تقر عينها بعصمة الله عن الهلاك من فرعون كونه فوادها فارغ من القم بزيه ونسائه
انشاء في جرحها ولا تخزن وبجاء الله اي بحال الله روح موسى من غم التابوت اي البدر في وقت
موسى قلة الطبيعة مما اعطاه الله من العلم الاخر وان لم يخرج عنها اي عن الطبيعة بالكلية
لكن بخلاف مجلب ظلمات الطبيعة وقته فتونا اي خبير في موطن كثيرة كتحقق في نفسه خبر
على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله به قلة القبطي عما الهامة ووفقه الله في سره وان لم يعلم
بذلك التوفيق ولكن لم يجد في نفسه اكثرنا اي بماله بقله مع كونه ما توفى اي حشر ياتيه
امر به بترك القتل ولما قتله بالهام الله ونفي مع آدم عدم العلم بذلك الهام والتوفيق
لان النبي م معصوم بالكلية عن الكبار من حيث لا يشعر حتى ينشأ اي يخرج بذلك يكون معصوم
الباطن ولهذا ايدل على عدم شعور موسى بكونه معصوم بالكلية ولم يدرك لاجل عدم شعور
موسى بكونه معصوم بالباطن اراه الخضر قبل الغلام وانكر عليه انكر موسى على الخضر قتله
حيث قال اقلت نفسا ذكية ولم يدرك موسى بقتل الخضر الغلام قلة القبطي فاحتاج الى تنبيه
اذ فقال للخضر ما فعلته عن امر ياتيه اي ينشأ الخضر موسى بقوله ما فعلته عن امر
على رتبة بركة موسى قبل ان ينشأ انه اي ان كان موسى م معصوم لا كثر في نفس
الامر وان لم يشعر موسى بذلك اي كونه معصوم لا كثر في نفس موسى بكونه معصوم ان قتله

الشي

القطبي عن امر الحق وامه ايضا حق الفينة التي ظاهرها حلاك وباطنها نجاة من بد القاب
جعل الخضر له اي موسى ذلك اي عوق الفينة في مقابلة التابوت له اي موسى الذي كان في القم
مطبقا عليه قضاها هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به اي موسى في ذلك الفعل وهو جعله في التابوت
والقاؤه في القم خوفا من يد الغاضب فرعون يد من الغاضب ان يذبحه خيرا وهو ضرر عظيم من
البرح وهي اي ام موسى تنظر اليه اي خوفا من ان يذبحه فرعون في نظر امه فانه اشتد ايلاما من
ان يذبحه على عينها فوله مع الوحي يتعلق بقوله انما فعلت الذي الهام الله به من حيث لا شعور
فعله موسى بفعل الخضر بالفينة ان ما فعلته انه به ليس عن امرها بل عن امر الله والهامة لها وان
لم تشعر فوجدت في نفسها انما ترضعه فوقف كما وجدت في نفسها فاذا فعلت ذلك الفعل
لموسى فافت عليه ما الفتنة اي خافت على موسى ان تعسبه الفتنة في القم وهو فوق خيبة فقوله
خافت جزاء لاذ الذي للشرط وفعل الشرط محذوف لوجود قرينة وهي فعلت لان في القم عين
لا ترى قلب لا يجمع فلم تخف عليه خوف مشاهد عين ولا خزنت عليه خزن زويرة بصر
وعلم على ظنها ان الله يعارده اليها الحسن ظننا به اي بالله فعاشت بهذا الظن في نفسها
والرجاء بقاء الحزن والياس وقالت حين كتمته فعل التابوت كذلك الرجاء حسن الظن
فقوله لاذك يتعلق بقالت لعل هذا هو الرسل الذي هو ملك فرعون والقطبي على يد فعلته
وسر من السر من التوفيق والظن بالنظر اليها وهو في ذلك التوفيق علم في نفس الامر انه
لما وقع عليه الطلب خرج فاذا حوفا في الظاهر وكان في اللوح خبا للنجاة ففعل موسى بغيره
مثل ما فعلته امه به فقل لم موسى كمل فعل التابوت من امه في ان صورة كل منها في وقتها
حب فان الحركة ابدانها في حبيته ويحب معنى المفعول الناظر فيها اي في الحركة باسباب حركتها
والغضب وغير ذلك وليست تلك الاسباب المحببة الناظر سبابا الهاء الى الحقيقة بل انما كان
سببا للحب وذلك اي بيان ان الحركة لا تكون ابد الا حبيته لان اصل حركة العالم من العلم الذي
كان العالم ساكنة في الوجود وتعلق بالحركة ولذلك الاصل ان الامري

الوجود حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة للحب وقد نبه رسول الله على ذلك
الحب بقوله كنت كنز لم أعرف فاحببت أن أعرف فلو هذه المحبة ما لم يكن العالم في عينه أي في وجوده
لما زلت وحركته أي حركة العالم من العدم إلى الوجود حركة حب للوجود ذلك العالم أي للحب حركة
العالم حب لله للوجود للعالم فكان الحب يحركه العالم من العدم إلى الوجود ليكون مرة كما لا يهت
الذاتية والاسمائية والصفاتية ولأن العالم أيضا يجب في حال عدمه بوجوده وجودا قاصدا كما
تتوابع في الأعيان الثابتة فكانت بكل وجه حركة أي حركة العالم من العدم الشئ إلى الوجود
حركة حب من جانب الحق وجانبه أي جانب الحق العالم وإنما كانت الحركة فإن الكمال محبوب له أنه
مقول الحركة حبية لأنه وجوده يعني الوجود كمال والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها وعلما
نفسه من حيث هو معنى من العالمين هو أنه أي هذا العلم علمته لذاته بزمانه مختصته وهو تمام
العلم الأزلي القديم وما في الأتمام مرتبة العلم بالعالم الحادث الذي يكون من هذه الأعيان
العالم إذا وجدت فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث والعلم القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجودين
أي تكمل مرتبة العلم بالعلم القديم الذي كان من ذاته توهم من حيث غناؤه عن العالمين وهو الوجه
القديم تكمل بالعلم الحادث الذي يكون في صور الأعيان الخارجية وهو الوجه الحادث وكذلك أي
وكما يكمل مرتبة العلم تكمل مرتبة الوجود فاذا الوجود منه أزلي وغير أزلي وهو الحادث والأزلي
وجود الحق لنفسه وهو الوجود من حيث غناؤه عن العالمين وغير الذي وجود الحق بصورة
العالم الثابت ولذا منه خلق وجود الحق إلى العالم فأحدث وصف للخلق لا للوجود
فلا يلزم أن يكون وجوده محلا للحادث الأتري بأن الوجود وصف للوجود والعدم وصف
للوجود فلا يلزم منه أن يكون الوجود محلا للعدم فيستمر حدوثا وإنما يستمر هذا الوجود وجود العالم
حدوثا لأنه بعضه بعض العالم لبعضه بعضه وظهر الحق لنفسه بصورة العالم فيكون الوجود
حركة العالم حبية للكمال وهو الوجود والعلم فافهم الآية أي الحق كيف نفس عن الأسماء
الآية ما كانت تجت من عدة ظهورها في عين ستر العالم فكانت الراحة أي عبادته

واسمائه محبوبه أي بالحق فيجب أن يوصلها إلى عبادته فلم يوصل إليها إلا بالوجود الصوري
الأعلى والأسفل فلا يتوهم أن الحق يتصف بالراحة المعلومة لنا فإنه يستحيل ذلك على الله تعالى فإن
كانت الراحة وصفا فلا بد من معنى لا يوجب محضته كما أن حيوة غيبيتنا كذلك راحة غيبيتنا
فتبين أن الحركة كانت تحب فماتت حركة في الكون أي فاني العالم حركة الأوجي حبية فتوهم ذلك
بدل من قوله أنه من العلم من يعلم ذلك أي يكون الحركة للحب وهو أهل الكشف ومنهم من
السبب الأقرب لحكمه أي الحكم السبب الأقرب للحال والسبب الذي على النفس أي على نفس المحب فيجعلها
محبوبة عن الأطلاع بالخفايق فكان الخوف كوسيلة مشهورة بما روي من قوله القطر فيض من
الخوف حب النجاة من القتل فضرر الخوف في المعنى ففر ما حب النجاة من فرعون وعلمه وكان سبب
الفرار في الظاهر الخوف وفي المعنى حب النجاة فذكر موسى السبب الذي المشهورة قوله في الوقت
يتعلق بقوله فذكر أي ذكر موسى في وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله ففررت منكم لما خفتكم
الذي بالسبب الأقرب الذي هو كصورة الجسم للبشر وحب النجاة منضم فيه نصيب من الاستدراج
المذكور والانباء عليهم السلام لهم لسان الظاهرة الباطنية يتعلق بقوله يتكلمون بلسان
الظاهر ولم يبينوا أما في الظاهر من المعنى فهو محققا واعتماد على فهم العالم السامع
فلا تصبر الرسول عليهم السلام إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الغم كما نبه رسول الله على ذلك
المرتبة في العطايا فقال أني لأعطي الرجل وغيره أحب إلي منه مخافة أن يكره الله في النار روي
سعد بن وقاص كان يقيم الغنمية بين رهط فترك منهم رجلا فقلت يا رسول الله ما أعطيت
فلانا وهو مؤمن فقال الحديث فعلم الرسول أن إيمانه ضعيف فلو لم يعطه لأعرض عن الحق بآية
فكان من أهل النار فخاف لأجل ذلك وأعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل
أن إيمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطايا لم يعطه من الغنمية مع أنه أحب منه من الرجل
الذي أعطى له فيقطع المحب باب الإعطاء الرغبت وتركه أثر البغض فنبه الرسول أن الأمر ليس كذلك
فأعبر الرسول بالضعف للعقل والنظر الذي غلب عليه الطمع قوله والصبح بثلث فحات وهو الذين

وهو قوله طبع الله على قلوبهم فكذلك ما جاء في من العلوم ما جاء في العلوم
وعليه فله أدنى الفهم أي يفهم هذه الخلقة وهي العبادات والالفاظ الدالة على ما جاء في
من العلوم من كذا في فهم كيف أي كيف من لا غور له عند الخلقة أي عند صورة الخلقة فيقول
من لا غور له ما أحسن هذه الخلقة فاعجبه صورة الخلقة فاحجب بذلك ولم يعلم ما في الخلقة
وبراها غاية الدرجة فيقول صاحب الفهم الدقيق الغايص في ورد الحكم بما استوجب هذا المعنى
الباء في بما استوجب يتعلق بقوله فيقول أي يقول بسبب الذي استجاب صاحب الفهم من المعنى
هذه الخلقة جاءت البسامة الملك فيظهر في قدر الخلقة وصفها من التباين ليعلم منها أي من الخلقة
قدر من خلقة هذه الخلقة عليه فيعلم على لم يحصل ذلك العلم غير من لا علم له بل هذا هو
بذلك التمثيل فضل أهل الفهم على أهل الظاهر في رتبة العلم ولما علمت الأنبياء والرسل والورث
أن في العالم نفع اللام وأمرهم من هو من المنة في العلم وهي رتبة من كذا فهم في عروا في بيان
ما جاء في من العلوم في العبادات إلى الله الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعامة فيفهم منه
الخاص ما فهم العامة منه أي من هذا الله وزيادة قوله في بيان للزيادة أي من الذي هو كذا
أي الخاص به عباد الموصل اسم فاعل صيانة حاصل يفهم الخاص ما يفهم العامة فاشترك في هذه
المنة فيتميز أحدهما عن الآخر ويفهم زيادة التي سببها يقع إطلاق اسم الخاص عليه فيتميز
الخاص به أي بسبب هذا اسم أو بسبب هذا الفهم أو بسبب الزيادة باعتبار الفهم على العباد
فالتي المبلغون العلوم من الله العموم نفعه أو في حق أهل الكشف وهو ما جاء في هذا
الزيادة الخاصة لأهل الكشف عين المشترك فيه من وجه وغيره من وجه والمشارك فيه هو
الشريعة والزيادة هي الحقيقة وهما متحدان بالذات كونهما من معدن واحد متقاربان
بالاعتبار فلهذا كونه قوله أي قول موسى لم يفهم منكم لما خفتم ولم يفهم منكم جبا في السلا
والعافية بليغا للعلوم بلسان الظاهر على ما هو عادة المبشرين فجاء إلى مدين فوجد
لها بنين فسفلها من غيرهم ثم ترك إلى الظل الألفي فقال ربنا في ما أنزلت إلى من خير

فمتر جعل عين علمه التي أي علمه هو التي عين الخبير الذي أنزل له لسته ووضعت نفسه بالنظر
إلى لسته في الخبير الذي عنده وهو العلوم الحكيم المتعلقة بالنبوة فالما صورة العلم فبقية
عين أفاضته العلوم عليها فلا جبر لمثل هذا العمل فانه بامر لسته فاجره على لسته بل هو محتاج إلى الله
في أفاضته هذا الخير إلى محله وأهله فأراه للحضرة فامة للدار من غير أن يعقبه على ذلك أي عتب
موسى للحضرة فامة للدار من غير أن يعقبه على ذلك أي عتب موسى للحضرة على فامة للدار من غير أن يعقبه
من التذكير سببانه أي للحضرة موسى سببانه موسى لما يرى من جبره وغير ذلك من أمورهما ما علم
في كلام لسته فما ورد في هذا الكتاب إلا ما ذكر في كلام ربنا العزة وروى أنه قد أفرج الحضر في كشفه فقال
أعدت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان الابهت ما في توافق الله
موسى من غير علم فلم يصبر موسى على ثلث مسائل منها فاستخرج الشيخ هذه المسئلة كلها عن الحضر
فاخرج تفصيلا ولم يذكر الشيخ حفظا للادب حتى يمتنى رسول الله أن يسكت موسى ثم ولا يتورع
يقض الله عليه أي على رسول الله من أمرها فيعلم الرسول بذلك أي بما يقض الله عليه ما وفق إليه من
من غير علم منه فبني رسول الله بهذا التمكن أن أمهالا يخصر ما يقض الله عليه في كلام الجبر ما وفق إليه
موسى من غير علم وتذكير الحضر لك أن كثير من الأمور ما وفق إليه موسى من غير علم كما وفق
إلى هذه الأمور الثلث من غير علم وإنما كان موسى في هذه الأمور من غير علم وإنما كان موسى
في هذه الأمور من غير علم أنه أدرك أن موسى في تلك الأمور على علم ما أنزل من ذلك كمثل
فعل لسته على الحضر الذي قد سأل لسته عند موسى ونكاه وعذله ومع هذا غفل موسى
عن نزكية لسته وعما شره للحضر على بساطه فكانت تلك الغفلة من جهة بنا إذا سينا أمر لسته
لا تؤخذ بنا بما نسينا فلم يكن موسى عالما بما علم الحضر ولو كان موسى عالما بذلك أي بما علم الحضر
لما قال له الحضر ما لم تعط به خبر أي في علم لم يحصل لك على ذوق كما أنت في علم لا أعلم أنا
فانصف الحضر في حق موسى وما حكمه في أمره فلان الرسول يقول لسته في حق الرسول وما أنزل
الرسول فخره وما نبيكم عنه فاشتهر في فخر العلماء بانه الذين يعرفون ذر الرسالة والرسول

فوك عند هذا القول تعلق بقوله وقد علم الخضران موسى رسول الله فاخذ يرقب ما يكون
منه أي يظهر ينظر ما يحدث من موسى في الاستقبال وهو السؤال ليو في الأدب حقه مع الرسول
كما يقول الله في حق الرسول فقال له أن سالتك عن شيء بعد هذا فلا تصاحني فيها فمنه
فوق الأدب حقه مع الرسول فلما وقعت من الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل كرمي
لأنفعل ولا طلب حجة فوق عن رتبة لعل رتبة التي هو ابراهيم في التي انطقه بالطق
لك الرتبة الخضر بالترتيب ان يصي وي رتبة النبوة فسكت موسى فوقع الفراق فانظر في حال
هذين الرجلين في العلم وتوفية الادب التي حقه والانصاف للخضر فيما اعترف به عند
حيث قال انا اعلم علمه علمه لا تعلمه انت وانت على علم علمك الله لا اعلمه انا انا ان هذا
الاعلام من الخضر موسى واما جرحه بما جعل الخضر موسى بمجرده جابه في قوله فكيف
تصبر على ما لم يخطبه خبر مع علمه بعلوم رتبة ابراهيم كون الخضر عالما بعلوم رتبة موسى بالرسالة
ولست تلك الرتبة الرسالة للخضران الخضر في لا رسول وظهر ذلك الانصاف في الاخرة
المحمدية ابراهيم بنيتا محمد في حق الله في حديث ابا الدخيل فقال لم لا صحابا انتم اعلم
بامور دنياكم ولا شئ ان العلم بالشيء خير من الجهل به ولهذا اير ولاجل كون العلم بالشيء
خير من الجهل به ولهذا اير ولاجل كون العلم بالشيء خير من الجهل به لست نفسه بانه بكل
شيء يعلم فقد اعترف لم لا صحابا بانهم اعلم بمصالح الدنيا من ابراهيم الرسول واما كمالنا اعلم
بمصالح الدنيا من الرسول كونه ابراهيم الرسول لا خبره اير لا اعلم له بذلك الا وهو ما بالخبر
طعامه فانه ابراهيم اعلم علم ذوق وتجربة ولم يفرح ابراهيم بشفاعته اعلم ذلك الا بالدين
بل كان سخره بالانتم فالانتم قد نبتتلك على ادب عظيم تستفيع به ان استولت نفسك فيه
وقوله فودعني في حكماء يربوا خلافة وجعلني من المسلمين يريد الرسالة فاعلم من خليفة
فالخليفة صاحب السيف والعزل والولاية والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغة ما اسلم
فان قال عليه وعما بالسيف فذلك خليفة الرسول فكم انما ماله في رسول كذلك ماله في خليفة

أي ما اعطى الملك ولا الحكم فيه أي في الملك واما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الالهية فلم يكن
ذلك السؤال من فرعون عن جمل فانه يعلم ان الماهية الالهية لا يجاب عنها واما كان هذا
السؤال منه عن اختيار حتى يرى فرعون جوابه أي جواب موسى مع كراهة الرسالة عن رتبة وقد علم
فرعون رتبة المسلمين في العلم فيسأل فرعون بكراهة على صدق دعواه وسأل سؤال ابراهيم لعل
الحاضر من حقهم من التعريف من حيث لا يشعرون بما شعر في نفسه في سؤاله ما ذا اجاب
جواب العلماء بالامر لفرعون ببقاء المصيبة ومنعوا لظاهر قوله ان موسى ما اجاب على سؤاله
فتبين عند الحاضرين لقصص فهمهم ان فرعون اعلم من موسى ولم يفرح اير ولاجل كون سؤال
فرعون عن الماهية الالهية ليس من عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى لما قال موسى كذا
في الجواب يتعلق بقوله ما ينبغي وهو ابراهيم والحال ان هذا الجواب في الظاهر يتعلق بقوله غير جواب
عنه ولما لم يعلم فرعون قبل السؤال انه ابراهيم لان لا يجيبه ابراهيم فيجب موسى فرعون ان يذكر
الجواب فقال لا صحابا الخاضعين ان رسول الله الذي ارسل اليكم في زعمكم لم يحسن ابراهيم عنه
علم ما سألته عنه اذ لا يقتور ما سئل عنه وفي الماهية الالهية ان يعلم اصلا فكله صادق في المعنى
وابراهيم في الظاهر فضله على موسى في رتبة العلم والسؤال عن الماهية الالهية يوجب لذلك لم يرد
موسى في سؤال فرعون عنها والجواب ايضا يوجب ما اجاب به موسى بذلك صدقه في المعنى لقوله
لم يحسن فان السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد ان يكون المطلوب
على حقيقة في نفسه واما الذين جعل الخرد مركبة من جنس وفصل ذلك الخرد المركب من
والفصل في كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة في نفسه قوله
لا يكون كغيره صفة لقوله على حقيقة في نفسه فالسؤال عن الماهية الالهية يوجب على فرعون
اهل الحق وعلى العلم الصحيح والعقل السليم والجواب عنه لا يكون الا بما اجاب به موسى وما سأل
فانه اجاب بالفعل ايا اجاب موسى بالفعل اير بفعل الحق وهو السموات والارض لمن سأل
عن الخرد الذي جعل الخرد الذي عين اضافا الى ما ظهر من الصور العالم او عين ما ظهر فيه

من الصور العالم فكانه قال له في جواب قوله وما رب العالمين قوله قال الذي يظهر في صور
العالم من علوه وهو السماء وسفل وهو الارض ان كنتم موقنين او يظهر هو ما اياها وكانه قال
في الجواب الذي يظهر هو بصو العالم من علوه وسفل مقول القول فلما قال فرعون لامي اياه ان يكون
كما قلنا في معنى كونه مجنوناً زاد موسى في البيان ليعلم فرعون مرتبة في العلم الاكبر لعله ان
يكون موسى عالماً بان فرعون يعلم ذلك اي يعلم معنى ما زاد موسى في البيان فيعلم فرعون من هذا
بيان مرتبة موسى في العلم الاكبر فقال رب المشرق ورب المغرب جاء بما يظهر وهو موضع ظهور الشمس
وبسر وهو موضع انوار الشمس وهو الحق الظاهر والباطن ارجاء موسى بم هذا القول الثاني
اول الحق هو الظاهر والباطن وما بينهما وهو اي موسى قوله رب المشرق والمغرب وما بينهما
معنى قوله تم وهو بكل شيء عليم ان كنتم تعقلون ايان كنتم احماء تبعدون انما فسر العقل
بالنقيض فان للعقل التقييد فاجاب جوابين فاجاب الاول جواب للموقنين وهم اهل الكشف
والوجود فقال لهم ان كنتم موقنين اياهم كشف وجودهم فورا علمكم بما يتفقتموه في شئكم
وجودكم فان كنتم كنتم من هذا الصنف فقد اجبتكم في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتبديد
وحصر الحق فيما تعطيه اذ كنتم عقولهم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون فضله وصدره
علم موسى ان فرعون علم بل تأمل وتنبيه من جواب موسى ذلك يفضل في العلم بالله او العلم
ذلك بعدة من بسره ولما ثالث في حق فرعون في هذا المقام انما علم موسى ذلك من فرعون
لكونه اياهم فرعون سأل عن الماقية فعلم موسى ان سؤالا ليس على اصطلاح القدماء
في السؤال بما فانه سئل في اصطلاح القدماء بما عما ليس له اجزاء ذاتية فانه سبحانه تعالى
عن الاجزاء فلا بد من العنة بما فلهذا لا يربط على ذلك اجاب فلو علم منه ان فلو علم موسى
من فرعون غير ذلك الخطاء في السؤال فقال ان سؤالا خطا لا يقع موقعه علم موسى
من سؤال فرعون بان فرعون يعلم فضل موسى في العلم بالله اذ اخبر في الجواب بالوجهين
فظهر لاجل هذا لما جعل موسى المسئول عن العالم فاجبه فرعون العالم بهذا الشأن والقول لا يجوز
بما فعلت فرعون من ذهاب موسى فقال له ليس اخذت الها غيري لاجعلك من المستبينين

والسبع في السبع من حروف الزوايد فيدل على السبع والجن ايضا الستة كذلك فسر بقوله
الاستنارة فانك اجبتني بما ايتني به ان اقول لك مثل هذا القول فان قلت اني لم اجد
جهلت يا فرعون بوعيدك يا ايها العين واحدة فكيف فرقت وهو كلام فرعون يسأل عن
موسى فيقول فرعون في جوابه لموسى انما فرقت المراتب العين وما فرقت العين لا انفسه
في ذواتها ومرتبة الان التحكم فيك يا موسى بالفعل وانما انت بالعين وغير بالرتبة فلما فهم
ذلك موسى منه اي فلما فهم موسى ذلك الحكم والتسلط من فرعون اعطاه ايعطي موسى فرعون
حقه في كونه يقول له ايهما كان موسى م فالا فلا فرعون لا تقدر على ذلك التحكم يعني ان قول
موسى لفرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاه الحق فرعون في مقابلة قوله لموسى ومرتبة الان
التحكم فيك يا موسى لا تكذب له في قوله هذا فان مرتبة فرعون لها التحكم على مرتبة موسى في ذلك
الجلسة لذلك قيل لا تكذب بقوله الان وبالفعل لعله بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجلس فاعلم
موسى ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه في ذلك المجلس فكان فرعون صادقا في قوله هذا بين
المصداق قلناه بقوله والرتبة اي مرتبة فرعون تشهد له ايا موسى بالقدرة عليه ايعطي موسى
الاشرقية اي واظهارا لثمة القدرة في موسى وم انما تشهد له الرتبة على ذلك لان الحق الظاهر
في مرتبة فرعون قوله من الصور الظاهرة خبان لها خبر التحكم مستدا ايا كان له لذن
الرتبة الفرعونية التحكم على الرتبة التي كان فيها فهو موسى في ذلك المجلس فلا علم موسى
بشهادة الرتبة ان له منصب التحكم على موسى في ذلك المجلس اذ ايتان ما يرفع مفعلة
فرعون عن تعدية موسى وم في ذلك المجلس فقال له حال كونه يظهر له ايا موسى المانع
من تعدية اي من ان يتعدى فرعون موسى عليه بتعلق بقوله يظهر التميز الجوهري لفرعون
اي يظهر على فرعون لموسى شي يمنع فرعون عن التعدى الى موسى ولو جسدك بشي
مبين حتى يظهر به صدق فيما قلت انا وكذبك فيما قلت انت وهو على هذا القول لا ينع
فرعون من ان يتعدى موسى م بالضرر فكانه طلب الامان عن فرعون بذلك القول

في ذلك المجلس فلم يسجد ليخبر فرعون بعد هذا القول بشي من الحكم على موسى في ذلك
المجلس الا ان يقول له فانه به ان كنت من الصادقين في دعائي حتى لا يظهر فرعون عند
ضعفاء الكثر من قومه بعد الانصاف وكانوا يهابون فيه اي يسكون في بؤهة فرعون
وفي الطائفة التي استحقها فرعون فاما عوامهم كانوا قوما فاسقين اربابا
عما تعطيه الحقول الصغيرة قوله من بيان لما في عا الكرام ادعاه فرعون بالثنا الظاهر
قوله في العقل يتعلق بقوله في الظاهر ولم ينكر وهذا القوم مع ان العقل الصوري يعطى
انكارها ادعاه من قوله انا ربكم الاعلى وهو لسان ظاهر معناه في العقل فكانوا
خارجين عما يعطيه العقل ولم يقفوا عند اعطيه العقل وانما كانوا خارجين عما يعطيه
العقول فان له اي للعقل حد يقف عنده اي يقف العقل عند ذلك الحد اذا جازده
الكشف واليقين ولهذا لا يجل ان لكل واحد من العاقل وصاحب الكشف حد
يقف كل عند حده فاد موسى في الجانب عما يقبله الموقر والعاقل فاصفة فهم لا يقبلون حكم
العقل ولا حكم الكشف فليس من المؤمنين ولا من العاقلين بل هم ما هم في صورة الانا
فالتق عصاه وفي صورة ما عصي به فرعون موسى في آية عن اجابة دعوى فاذا هي بعبان
مبين ايجابية ظاهرة فانقلب المعصية التي هي السببة طاعة ايجابية كما قال بذكر الله
سيئاتهم حسرات رجوت فرعون آمن بالله وصدق موسى بقلبه فاراد اظهاره وشاور
لوزيره فمنعه فانقلب المعصية ايماء الى انقلاب كفر فرعون ايماء واعادتها سيرتها الاولى
اشارة الى اعادة فرعون سيرته الاولى فانقلب ايمان فرعون كفا كما انقلب الحية عصا
فكانه قال له الوزير لا تخف حذ سيفك الى سيرة الاولى وهو في معابله قوله لم موسى
سعيدها سيرتها الاولى فكانت حقيقة السببة باقية في فرعون وانما الانقلاب في السببة
السببة لذلك قال انقلب ولم يقل محبت وفسر الانقلاب بقوله في الحكم بمرات
حقيقة السببة التي فرعون تظهر في صورة الحنة فحكم عليها طاعة وحنة كما ظهرت

بسورة السببة فحكم عليها سببة لان عين السببة بحسنة او نحو حقيقة السببة
وتجرب بها حقيقة الحنة فبقى الكفر فرعون الى ما اشار الله بالتبديل لا يكون الا في الصور
والمقصود بيان الاحكام الواردة بينهما في هذا المجلس لاثبات ايمان فرعون مطلقا وقدر
لكل هذا ابر في ذلك المقام حال كونه عينا متميزة قوله في جوهروا متعلق بقوله في جوهروا
تلك العين المتميزة العساوي للهيئة فالجنية والعصا عينان متميزتان يظهر كل منهما العت
في الوجه الواحد الذي لا يدركه الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمة جوهرا واحدا لا يقبل ^{الفتنة}
لذاته يقبل الصور والاحكام فالتم الثعبان امثاله من الحيوان جهة كونه احيية والتم العصا
من جهة كونه عسا فظهرت اى غلبت في تموي على فرعون قوله في صورة عصا وحدها
يتعلق بقوله في كانت السحرة للبال ولم يكن لموسى جبل والجبل التل الصغير اي مقاديرهم مقادير
السحرة بالانبة الى قدر موسى بمنزلة الجبال الشامخة فلما رأت السحرة ذلك من موسى علموا انه
موسى في العلم فاد الذي رآه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الا من كبر
في العلم المحقق فيخالفوا الاول بقوله عن التعليل والايهام متعلق بقوله فامروا بسبب علمهم هذا
رب العالمين رب موسى وهرون ابر الرب الذي يدعوا اليه موسى وهرون لعلمهم بالعلم السحرة
بان القوم يعلمون انه ما ادعاه موسى الخلق لفرعون ايل فرعون بل دعا الى رب العالمين والكل
فرعون في منصب الحكم قوله صاحب الوقت خبر كان وانه ابر وان فرعون الخليفة بالسيف وان جاز
اي ظلم قوله في العرف الناموس يتعلق بقوله الخليفة اي يطلق الخلافة بالسيف على الاطراف في الشريعة
كما قال رسول الله اطيعوا امر الله وان جاز يظلم لذلك يتعلق بقوله قال وهو جواب لما انا
ربكم الاعلى ابر وان كان الكل اربا با بنسبة ما فان الاعلى منهم بما اعطيتهم في الظاهر من العلم
فيكم وطاعت السحرة صدقة فيما قاله من قوله انا ربكم الاعلى لم ينكروه واقروه له بذلك فقالوا
انما تقتضي هذه الحيوان الدنيا فافض ما انت قاض والدولة لك فصح قوله انا ربكم الاعلى بمعنى
مملح الدولة ولما ابر ان بقا كيف يصح قوله انا ربكم الاعلى ورب العالمين ليس الا وهو الحق

اجاب بقوله وان كان رب الاعلى عن الحق فالصورة التي ظهرت الربوبية عنها فرعون
فقط قوله ان اربكرا الاعلى حسب الصورة الفرعونية فقط فرعون الايدي مفعول قطع والاعلى
وصليبعين حق فان السلطنة في الحقيقة لها له في صورة باطل وهي الصورة الفرعونية
وانما وقع القطع ونصب من فرعون كمثل كل من الشجرة وفرعون مراتب لاننا لا نزال الا بذلك
الفعل اما فرعون فانه لا يصل الى مقصوده في الدنيا وهو لها التحكم والسلطنة الاباقل
والقلب وكذلك لا يصل في الآخرة الى مقصوده الا به وهو جزاء القتل والصلب فانه من نيل
المراتب واما الشجرة فانهم لا نزالوا درجة الشهادة في الآخرة الا بالقتل فرعون فان الاسباب
مساواة كانت اسبابا للباطن والحق لا سبيل الي تعطيها فان الاعيان الثابتة في علم الله التي هي صور
العالم اقصرها لنسأل الى مقصودها فعمل الله منها وقضى عليها وقد رها فله نعم الايمان
في الوجود الا بصورة ما عليه في الثبوت اذ لا بد من الحكامات لله ثم هذا باعتبار الكثرة ولما
باعتبار الوحدة فمعنى قوله فقط انقطع الحق الايدي والاعلى وصليبعين حتى اياها قضاء
الثابتة في صور باطلة اي صورة خلقية فانه اذ كل زابل باطل عندهم وهو مقابل الحق الثابت
الباقى وعبرين الثابتة فالحق يفعل القطع بمقتضى العين الثابتة بيد الفاعلة في صورة فرعون
وبعد القابلة في صورة الشجرة لنيل الحق مراتب الوجود التي لاننا لا نزال الا حيث يترك الفعل وليت
كلمات لله سوي اعيان الموجودات فينسب اليها العدم من حيث ثبوتها ويقال من هذا الوجه
انه حق ثابت دائم باق وينسب اليه الوجود من حيث وجودها وظهورها كما نقول حدث اليه
خبرنا انسانا وضيف فلا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ولذلك
اي لا بد ان ماله وجود وحدث له ثبوت وقدم قال ثم في كلامه العزيز اياها ثبوت
كلامه ما يبين من ذكر من ربه محدثا لا سمعوه وهم يلعبون وما ياتيهم من ذكر من الرحمن
محدثا الا كانوا عندهم معربين والذين لا ياتي الا بالثمة ومن اعرض عن التهمة استقبل
الذين هم عديم التهمة ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التي كانت في الايات الواردة في حق موسى

وفرعون رجع الى انعام الظلم في حق فرعون فقال واما قوله فلم يركب ينفعهم ايمانهم لما راوا
بأسا سنة لله التي قد خلت في عباده الا قوم يوس فلم يركب ذلك على انه لا ينفعهم في الآخرة
بقوله في الاستثناء الا قوم يوس فلما راد الحق بالآية ان ذلك الايمان وهو الايمان عند الناس
لا يرفع عنهم الاثم في الدنيا عن القوم الذين هم غير قوم يوس كقوم عاد وصالح وغير ذلك اذ كلهم
امنوا عند ظهور العذاب من ربه لم يكن لم ينفعهم ايمانهم بخات عن عذاب الخزي في الحق الدنيا فلا
ينجيهم عن الهلاك في الدنيا واما عدم منفعة ايمانهم في الآخرة فلم يركب تلك الآية على ذلك في
على احتمال النفع في الآخرة ولا يقطع هذا الاحتمال الا بالاجماع لان النصور الواردة في حقهم
لا تدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل على حرمانهم ابرار الكثرة الا انه قد انفقوا
واجتمعوا هذه الدلالة على حرمانهم ابرار فلم ينفع ايمانهم في الآخرة بالاجماع كما لا ينفعهم في الدنيا
فجعلوا عدم نفع ايمانهم في الدنيا دليلا على عدم نفعه في الآخرة فحكموا على شقاها الطائفة المستهلكة
بقوله وعذابا بكنزهم البقي ثم ونقل عن مالك دفرانه ذهب الى ان الايمان عند الناس هو قبل
نزع المرقع عن الجسد وبعد انكشاف احوال الآخرة من العبد والوعيد مقبول في حق هذا
المذهب من عدم نفع الدلالة عند عدم صحة الايمان في تلك الساعة واما فرعون فقد روي
عنه سواء قبض عند التيقن بالانقار او قبل التيقن لوجود النصور الدالة عند كتمانها
كما ان الآية وما كانت عند راءم نصوصا في شقا فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل ظاهرا
عنده لذلك قال وما لهم نصر في ذلك مع ان لهم نصر في ذلك بحسب علمهم فلهذا انزل
ان ايمانهم لا يرفع عنهم الاثم في الدنيا اخذ فرعون في الدنيا مع وجود الايمان منه ايمن فرعون
هذا ارجوا نفع ايمان فرعون في الآخرة ان كان آمن بالمر فرعون في الايمان امره يتيقن
بالانقار في تلك الساعة كما قال المفسرون والائمة المجتهدون ان ايمان فرعون عند نفسه
بالانقار الذي لا ينفع الايمان في تلك الساعة فحكموا عليهم على ان فرعون شقي في الدنيا
والآخرة فالسبب بعدم صحة الايمان عند عدم التيقن بالانقار واما عند مالك فالاعيان عند

التيقن صحيح لو لم يرد الدليل ذلك الايمان فان ايمان فرعون مردود عند دليل قوله تم
الان وقد عصيت وغير ذلك من الايات الدالة على شقاية لا يتيقن بالانتقال حتى لو لم يرد
النص على شقاية لصح ايمانه عند ولوعه بالتيقن بالانتقال بخلاف جهل العلماء حتى لو لم
شقاؤه بالنص ويثبت ان ايمانه عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه ولما عدل الشيخ فالاولي
التوقف في مثل هذا الايمان الى انجاء البيان من القحة وعدم الصلة فانه ما كلف المذهب فانه مال
المنهية في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امر امره يتيقن بالانتقال فانه لو لم يرد
الدليل من النصوص والاجماع لصح عند ايمان من يتيقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان
فرعون عند مع ورود ظاهر القرآن حيث جعل مؤبدا في النار في قومه امة آلمية وتوقف
في هذا الكتاب فان الامام دليل عند على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القينة التي لم يفتن
عليها علماء الشريعة بقوله وفيه الحال يعطى اية ايمان ان كان مكان فرعون عند الايمان
على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين بمشور في الطريق اليسر بالفتحين اياها ليس
الذي قد يفرج عن بعضه البحر فلم يتيقن فرعون بالهلاك اذا من ايقن ايمانه
بجلاء المحتضر فانه آمن عند يقينه بالهلاك لذلك لم يجعل ايمانه مجبى حتى لا يلحق به
فلم يلحق فرعون بالمحتضر على تقدير شدة هذه القينة فكان امر فرعون عند دابر
بين الشبهين له وجه يلحق به بالمحتضر وله وجه لا يلحق به بالمحتضر بحسب دلائل ظاهر القرآن
مع قطع النظر عن الاجماع فآمن ابراهيم كان امر امره لم يتيقن بالهلاك آمن بالذي
آمن به سوا اسرائيل على التيقن بالنجاة وكان على ذلك تقديره يتيقن لكي على غير
النسبة التي أراد فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك فنجاة لسه عن عذاب
الآخرة في خوف ولما قال في خوفه لعدم النجاة في حق غيره من حقوق العباد
فما كان عليه ونجا بده كما قال اليوم نجيكم من ذلك لتكون من خلف اية اي حتى يعلم
فذلك من اعتقاد بربوبيته الذي كاذب في دعواه لانه لو غاب بصورته عما قال في حق

عن اعيان الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم يتيقنهم به لانه فظهر بالصورة المعروضة
ميتا يعلم انه هو في قول اعتقادهم بربوبيته فقد عت النجاة حسا من حيث الصور المعروضة
وان كان ميتا ومعنى وهو نجان الروح عن الجحيم المبعدة عن الحق من الشرك والكفر دعوى
الربوبية التي يحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن ومن حقت عليه كلمة العذاب الاخرى لا يكون
ولعبارة كناية حتى يروى العذاب الاليم اي يزدق العذاب الاخرى فلا يصح في حق هذا
الصف لانه قبضه الله طاهرا مطهرا لانه قبضه مع الشرك في حسمه بحسب ذلك روحه
وقع في القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخرى ثم آمن فلا ينفع ذلك الايمان لهم
بالنقل الا في تفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان الناس في الحق دعوى على ذلك
التفسير من هذا الصنف واما من لم يفسر الآية بذلك التفسير دخل فرعون عند في هذا الصنف
هذا المذكور في ايمان فرعون هو الظاهر الذي ورد به القرآن اي يدل على ظاهر القرآن
الذي يجب العمل به اذا لم يعارضه النص او اللفظ فلما زعم من لا يفهم كلامه انه قد جعل فرعون
الذي قد ثبت شقاؤه بحجة قاطعة شرعية من المؤمنين فظهر الحق في حقه المراد في ذلك
ظن الفاسد الخامس في حقه فقال ثم انا نقول لا زلة انكار المتكلمين في مقابلة ان ايعز
ورود ظاهر القرآن على ايمانه والامر فيه الى الله فعذر عن الظاهر الذي ذكره واورد
على ايمان فرعون الى المتوقف كبحارضة الاجماع وبين سبب روجه بقوله لما استوفى نفي
عامته للحق وهم الوقف الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا من شقاية بيان لما وما لهم
نص في ذلك اي شقاؤه فرعون يستندون الشقاء اليه اي الى ذلك النص ويستندون
الشقاء بسبب ذلك النص اليه اي الى فرعون ولما افلهم حكم افراس هذا من ضعفهم لتعلم
انه ما يتيقن انه ما يتيقن لانه احد الا وهو مؤمن مصدق بما جارت به الاخبار الالهية
واعني بقوله ما يتيقن لانه احد الا وهو مؤمن من المحتضرين ولهذا اورد لجل كونه المحتضرا
ايمان وشهود بذكره موت النجاة وقيل العفلة فلما موت النجاة فخرج النفس الكفلة

ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت النجاة وهذا غير المحض وكذلك قول الغفلة بغير عفة
من ورأيه وهو لا يشعور فقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر ولذلك قال م ويجزى على
ما كان كانه يقبض على ما كان عليه والمحض لا يكون إلا صاحب أمور فهو صاحب إيمان بما
أما يؤمن بالذي كان يشاهد من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنسبة لكل كافر لا يؤمن
الأ وهو مؤمن لكن لا ينفع إيمان من يتنقن بالموت وعلى إيماله فالمحض صاحب إيمان
فلا يقبض أحد إلا على ما كان عليه من إيمان أو كفر لأن كان حرف وجودي تدل على وجود
المعنى في محله كما قال الله تعالى وكان الله عليهما حكما تدل على وجود العالم في ذاته ثم فبدل على
معنى في المقبوض فقط لا على زمان وجوده في ذلك المقبوض فاعتبر ذلك المعنى في القبض
أن خبر الخبز وإن شرا فشر فلا يعتبر الزمان في معناه لا ينبغي معه أي مع كان الزمان إلا
بترتيب الأحوال فلا يدل على الزمان إلا بالترتيب فلا يدل على زمان القبض على معنى
أن كان زمان القبض يأسا قبض ما يأسا فكان كافر وإن لم يكن ما يأسا في زمان
الإيمان قبض متيقنا بالنجاة فكان مؤمنا فنفر على صيغة المتكلمين الكافر المحض
في الموت وهو الكافر الذي آمن عند التيقن بالموت فقبض على ذلك الإيمان فهو في شبهة
لله عند الملك وبين الكافر المقتول غفلة أو الكافر الميت فجاءه ليتحقق كفره فيها فقبض
على الشرك وأما المؤمن المقتول غفلة أو الميت فجاءه فحكم بكفره لعدم علمه بإيمانهما
كما قلنا في حد النجاة وأما حكمة التبعلي والكلام قوله في صورة النار من التنازع
فخفف من فعل الحذر بأعمال الأفعال كانت النار بغيره أي مطلوب هو م فبحسب الله
له أي لم يوس في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه فانه لو تجلى في غير صورة مطلوبه أعرض عنه
لإجماع عامة على مطلوب خاف من النار كما لا يخفى عليه ولو أعرض لعدله عليه
الاعراض عن الحق فاعرض عنه فحق بماله له وهو مصطفى مقرب عند الله فمن قرأه أي من
قرب الحق من التقرب ومن موله أي من جعله الحق مقربا عنده وعند البعض

ومن حرف والاول نسبة إلى الشان تجلى الحق له أي لمن قرأه الحق في صورة مطلوبه
وهو لا يعلم كنهه هو م رها عين حاجته وهو لا يكره لكن ليس يدريه والضمير في قوله وهو
الآله وفيه مراد راجع إلى التنازع ما باعتبار كون النار مطلوبا أو باعتبار الخبر فقد كان
صديقه في زمانه الصديق المصدق الذي يحتاج إلى الصديق الذي لا يخفى ولما غلبت صفة الصديق
على خالد اختصت الكلمة الصديقه بكلمته وأما حكمة خالد بن سنان فانه أظهر دعوى النبوة
البرزخية أي الأخبار عن أحوال القبر فانه ما ادعى الأخبار بما هنالك أي لم يترجم الأخبار
بما في البرزخ إلا بعد الموت فامان ينش عليه فبالعن الحول القبر فخير من الحكم في البرزخ
على صورة الحيوة الدنيا فيعلم بذلك أي بما أخبره فالدمشق الرسل كلفه فيما أخبر به
الدنيا من نعيم القبر وعذابه فكان عرضا له السلام إيمان العالم كله بما جاد به الرسل
من مقام البرزخية وأحوالها ومقصودنا من هذا الفعل يكون فالدرجة للجنة في البرزخ
من الشرف تزيين بئس من نبوت محمد م وعلم خالد أن الله أرسله إلى محمد راحة للعالمين
ولم يكن خالد برسول فالله أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة النبوية على خسران
ولم يؤمر بالتبليغ فالله أن يحيط بذلك التبليغ في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الحق
أي يظهر علمية بين الناس في البرزخ وقصة مذكرة في كتب التفسير ونحن أوردنا
عليها أوردنا القيصري في شرحه عبارة فلا نقص ولا زيادة بتكملة من الحكاية وهي أنه
كان مع قوم يسكنون بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكوا للزحف
والفرج فالتجاء إليه قومه فاخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه حتى جفت هاربة منه
إلى المغارة التي خرجت منها ثم قال لا ولاده أفي أدخل المغارة خلف النار حتى أطفأها
وأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام نامة فأنهم إن نلوا من قبل ثلثة أيام فهو يخرج ويؤمن وإن
صبروا ثلثة أيام يخرج سالما فلما دخل بهدريه من واستقر بهم الشيطان لم يصبروا تمام
ثلثة أيام فظنوا أنه هلك فساخا به فخرج م من المغارة وعلى رأسه حصل من صياحه

فقال ضيق في واضعته قولي وميتي وارجح بموت وارحم ان يقرب اربعين يوما فانه ياتيهم
يقطع من الغنم يذبحها حمارا برب موقوف الذنب فاذا ذبحه ووقف فليستوا عليه قبر
ذاته يقوم وتبخرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية فاشطروا اربعين يوما فاجاء
القطيع ويندم حمارا برب موقوف فذاه قبر ففهم مؤمنون فماتوا ينشوا عليه فابي اولاده خفا
من العار لئلا يقال لهم اولاد المنبوذين القبر فخلعهم لجملة الجاهلية على ذلك وضيعوا وصية
واضاعوا فلما بعث رسول الله جاءته بنت خالده فقال الرسول هم مرجيا يا ابنتي انا
قومه فاضاعه قومهم ولم يصف النبي قومهم بانهم ضاعوا وانما وصفهم بانهم ضاعوا بغيرهم
ابوصية حيث لم يبلغ من التبليغ مراده من اخبار احوال القبر فدل بلغه لست ابرمية ابنت
وفته فلا شك ولا خلاف ان له ابرمية وانما الشك والاختلاف في اجر المطلوب هل يساوي
ثمن وقوعه مع عدم وقوعه قوله بالوجود بغيره يساوي ام لا فان في الشرح ما يؤيد الشاوي
في موضع كثيرة لا في الصلوة في الجماعة فتقوته لجماعة فله اجر من حفظ الجماعة وكالتنهي في فقرة
ما هو عليه وهم فيمير الشان احباب التوبة ولما قال قوله من فعل الخيرات بيان لما فله مثل اجرهم
ولكن مثل اجرهم كان في بيانهم او في عملهم فانهم اباي التوبة مجموع اربع النية
وليس النبي انهم ايام يذلل النفس على ما ايجلي النية والعمل ولا على واحد منهما بل اذ فله اجر من حضر
الجماعة فان من حضر الجماعة له اجران اجر لنية وجر العمل فلم يعين النبي الامر الحاصل له معهما
ام واحد منهما على التعيين والظاهر انه لانساي لانساي بينهما ايلانساي في الاثرين
من في الخير ولم يقد العمل وبين من نوى وعمل ولذلك لاجر طلبه بالبين شان الاثرين حتى
يجعله مقابله بين الامرين النية والعمل فيحصل الاجر من ثواب النية وثواب العمل والنية
اعلم **في بيان ان الله تعالى** انما كانت حكمته فورية لانه اكل موجود في هذا النوع
الانساني كونه بمرتبة روحا جامعيا لجميع الاسماء الالهية ومرتبة جسميا جامعيا لجميع الملكات الكلية
والهذه الابدان لانه اكل موجود برب بالامر اياها بالتبوع من حيث مودعه وحيث

جسد العنصري فكان بيتا فآدم بين الماء والطين فنبوتهم ان في ونبوت غير الانبياء
عليهم السلام فادته فميتون حين البعثة ثم كان النبي مبنشاة العنصرية خاتم النبيين
كما انه مبنشاة الرومانية اول النبيين فيه يدى المنبوت وختم اول الافراد اول اول
ما يوجد من الفدية الثلاثة خبر لقوله اول وحى الاحدية الذاتية والاحدية الصغانية للحقيقة
المحمدية وما نادى على هذه الفدية الاولى من الافراد فانه عنها ايرصاد عن هذه الفدية الاولى
فكان وما اول دليل على ربه فانه اول جميع الكلام التي في سميات اسماء آدم ومن سميات اسماء
آدم هي الحقايق التي تدل كل واحد منها على ربه فاذا اوتى الرسول بحواجرها كان دال على ربه
اول دليل فكان الرسول من حيث نشاة الروحية مشفلا على فدية الاولى فاشبه بالدليل للشيخ
لما في في ثلثه والدليل دليل لنفسه على ربه لحديث النبي من عرف نفسه قدر عرف ربه فكل
نفس دليل لنفسه على ربه ولا يدل نفس شخص على ربه ذلك الاخر لذلك قال النبي
من عرف نفسه ولم يقل نفسا فظهور الام في قوله والدليل الاستراق بكل واحد من افراد
الدليل دليل لنفسه على ربه لا للعدد كما زعم بعض الشايعين ولما كانت حقيقة تعطي الفدية
الاولى قوله بما يتعلق بتعطي ابا على الفدية الاولى الذي هو مثل النشاة قوله لذلك يتعلق
بقوله قال وهو جوابا لما ايقال الرسول في باب المحبة التي هي اصل الوجود حبب الي من دنياكم
ثلاث بما ايقال ذلك القول او حبب اليك ثلاث بسبب الذي وجد به في وجود محمد من التثليث
بيان لما تم ذكر النساء والطيب جعلت قرعة عينه في الصلوة فابناء بذكر النساء واخر الصلوة
وذلك ابيان سبب تقديم النساء في الذكر على الطيب والصلوة لان المرأة جزء من الرجل
في اصل ظهور عينها لذلك ابتداء بذكرها ثم رجع الى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال
ومعرفة الانسان بنفسه متقدمة على معرفة ربه فان معرفة ربه نتيجة معرفة نفسه لذلك
ايلاجل ان معرفة الرب نتيجة عن معرفة الانسان بنفسه قال من عرف نفسه قدر عرف
ربه فان شئت قلت منع المعرفة في هذا الخير والعجز عن الوصول فانه سابع فيه فان حقيقة

لا تترك بكنها كما اشار اليه النبي ثم ما عرفناك حق معرفتك وان شئت قلت بشوب المعرفة
وهو يجب كالاتما لا يجب حقيقتها فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف بك
فانت عاجز عن علمك نفسك وربك والثاني ان تعرفها فتعرف بك فكان محمد اوضح
دليل لنفسه على ربه وانما كان اوضح دليل فان كل جزء من العالم دليل على الله الذي هو ربه
فالمحمد لما كان عبارة عن مجموع حقايق ما في العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح
لكنها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة الجزء واسار اليه بقوله فافهم فانما حبيب النساء
فمن ارى في الله من لذة من باب حنين الكل الى جزئه فابان ان الله هو الكل الذي هو الله
او يحينه الى النساء عن الامر في نفسه قوله من جانب الحق يتعلق بالامر في قوله اي في قول الحق
في هذه النساء العنصرية ونفخت فيه من روحي فحق الينا حنين الكل الى جزئه فنحن اليه
حين الجزاء في كله والفرج الى اصله فابان رسول الله ثم هذا الحق يحينه النساء في قوله
الى من دناكم ذلك النساء فان الذكر كذلك بين الله وبين عباده ثم وصف الحق نفسه
شدة الشوق الى لقائه يضاف الى الفاعل وترك ذكر الفعل اي شتاق الحق الى لقاء نفسه
او من يشاق اليه فقال المشتاقين لاجل اشتياقهم اليه ياداد اني اشتد شوقا اليهم يعني
للمشتاقين اليهم وهو اي اللقاء الذي يشاق الحق اليه اشتد اشتياق لقاء خاص بالموت
الطبيعي فانه قال في حديث الرجال ان احدهم لم يري ربه حتى يموت فلا بد من الشوق
لمن هذه صفة لا بد لمن لم يرد ربه الا بالموت من شوق الى هذا اللقاء الخاص وان كرسب
هذا اللقاء عند وهو الموت فكان الحق اشتد شوقا الى هذا اللقاء الخاص وذكره كرسب عند
كما في حديث التردد شوق الحق ثابت لولا المقربين مع كونه برام بالشهود المطلق الا ان
يطلب ان يروى بالروية الخاصة بموت العبد فان رؤيتك نفسك في نفسك لا كرسب بك
في الميت فانها روية خاصة لا يكون بدون الملاء وبما في المقام الدنيا وفي ذلك اللقاء فلا بد
من الخروج من هذا المقام بالموت الطبيعي لحصول اللقاء فاشبه قوله اني اشتد شوقا اليهم

حتى نعلم مع كونه عالما بجميع الاشياء بعلمه الا اني وهو علم فاق حصل له بصور المظاهر نفس
اي الحق يشاق لهذه الصفة الخاصة التي لا وجود لها الا عند الموت الطبيعي وانما قدنا الموت
بالطبيعي فان الموت لا يراد وان كان سببا لمشاهدة الرب كمنه ليس سببا لهذا اللقاء
الخاص وتعميم الموت بالارادي في هذا المقام كما قال البعض لا يجوز ان الحق لا يشاق الا بالموت
الذي يوتى بالموت الارادي كما قال البعض لا يجوز ان الحق لا يشاق الا بالموتين الذين يوتون
كما قالوا شتاق الحق لم يولد المقربين فلقاء الموت الطبيعي غير لقاء الموت الارادي فينبغي
الحق ما يملك الصفة التي هي الروية الخاصة بالموت شوقه لم يولد وينبغي له عار الوصال عن غلب
نار الشوق نار الفراق كما قال ثم في حديث التردد وهو اي حديث التردد من ذرا الباب هو
باب الشوق اليه ما ترددت في شيء انا فاعله تردد في قبض عبد المؤمنين بكرة الموت وكره
من كره يكره مسانه اير وانا اكر ما يكره المؤمنين من الموت فان المحب هو الذي يكره ما يكره
محبوه ولا بد من لقاء فلا بد له الموت فيشرق اي بشر الحق العبد المؤمنين بقاء بقوله ولا بد
من لقاء وما قال له اي لم يقل للعبد المؤمنين ولا بد له من الموت لئلا ينفعه بذكر الموت
ولما كان لا يلقى من لقاء لما كان لا يلقى المؤمنين الحق الا بعد الموت كما قال ان احدهم لا يرى
ربه حتى يموت كذلك يتعلق بقوله قال ثم وهو جواب لما ولا بد له من لقاء فاشتياق الحق
الى لقاء عبد لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشتياق العبد الى لقاء
ربه فاما يكون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته واسار الى الشوق عن لسان الحق
بقوله عني الحبيب المروي واني اليه ما يال الحبيب اشتد حينا فان كل واحد من الحق والعبد
يكون محبا ومحوبا فالحق محب للعبد ومحب له وكذلك العبد ومحبا لله فاشتياق العبد اليه
في طلب رفته وبما في القضاء والتقدير الا انهم عن حصول ما هم قبل وقت الاجل وقد حكم القضاء
وقدر التقدير بل نفس اجلها في وقت لا يتقدم ولا يتأخر فاذا كان كذلك فاشكل على صفة
التكلم الذين ايضا سكنوا من الارض والذين الى ان جاء الاجل ويشكو الحبيب الينا لكون

لكون الذين حايه يني وبين جيبى فلما ابان اي فلما اظهر الحق انه ابان الثاني فنفذ الحق
 من روف في هذه النشأة العنصرية فما اشتقاق الانفسه المتعينة بالتعيين الخلقية
 الامراه اي الانسان كيف خلقه الله على صورة وانما خلقه على صورته لانه حاصل من روف
 المنفوخة في النشأة العنصرية ولما كانت نشأته من هذه الاركان الاربعة السماء في حين
 اخلاطاً حاراً عن تحفة فيه اي عن نفع الحق في جسده اشتغال كاشتغال السمكة بما ايسبب
 الذي كان في جسده اي في جسد آدم من الطوبى بيان لما هو كالدق المترج فكان
 روح الانسان ما را مشغلاً بالهارة الغريزية لاجل نشأة العنصرية التي فيها الروح
 ولهذا اي لاجل كون روح الانسان لاجل نشأة نار ما لم يكن له اي ما تجلى لله موسى
 في صورة النار وجعل حاجته فيها اي في صورة النار فلو كانت نشأته اي نشأة الانسان
 طبيعية لا عنصرية لكان روحه نوراً فظهر ان الروح يتبع في الظهور للنشأة فكان في
 الطبيعية نوراً كما في الملائكة التي فوق السموات والعنصرية ناراً كما في الانسان وكفى الحق
 عند ايمن الروح بالنفخ بشيخانه حاصل من نفس الرحمن فانه اي فان الثاني قوله
 النفس الذي هو النشأة يتعلق بقوله ظهر عند اي حصل عين الانسان او عين الروح في الخارج
 قوله وبما استعداد المنفوخ فيه وهو النشأة العنصرية يتعلق بقوله كان الاشتغال ناراً
 لانور ايقظ نفس الحق فيما كان به الانسان انساناً وهو الروح الذي به الانسان انساناً
 فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح بنفس الحق بطن النفس والسر في الروح الانساني
 ثم انتق له خصاً على صورته سماه امرأة فظهرت بصورة فم آدم اليها حين الشيء
 الى النساء وجنت المرأة اليه حين الشيء الى وطنه واصلة فحببت اليها النساء بذلك الحب
 فان الله احب من خلقه على صورته واسجد ملايكته التبريرين على عظم قدرهم ومنزلة
 وعلو نشأتهم الطبيعية والملايكه السماوية فان الملائكة التي فوق السموات
 وهم ملايكه العالون لم يسجد لهم لله لآدم وقد يقال للملائكة السماوية طبيعياً كما يقال

عنيتون اذ ما في العالم شيء الا وهو صورة من صورة الطبيعة فلهذا الاعتبار كل شيء طبيعي
 فهو ملايكه العنصريون الطبيعيون النوريون فكانوا عاين عن الانسان بحسب
 نشأتهم النورية وان كانوا عنصريين في شكل اي من مقام حبه او مقام الحنين من الطرفين
 وقعت الجبسية اي الارتباط بين الرب والعبد والصورة اي الحال ان الصورة اعلم
 مناسبة واجلها واكملها فانها اي فان الصورة الانسانية زوجت من الذر وحي اي
 شفعت وجوه التي كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرة اي فصيرة المرأة الرجل
 زوجها فجعل للصورة الانسانية الصورة الالهية زوجاً والمقصود اثبات حب لله
 للانسان المخلوق على صورته وهو الانسان الكامل وهو المستر بالعقل وهو الروح المحمدي
 واول ما انشعب منه ارواح الانبياء واما الحق الملائكة الا ان يسجد لمن كان على صفة الحق
 واما جسد آدم وهو قبل الملائكة كقبلتنا هذه اذ ليس هو مخلوق على صفة الحق وظهر
 التلذذ في رجل وامرأة فمن الرجل الى ربه الذي هو اصله حين المرأة فحببت له ربه النساء
 التي على صورته كما احب الله من هو على صورته فما وقع الحب اي حب الرجل في الحقيقة الا
 لمن تكون من التكوين عنه وهو المرأة وقد كان حبه اي حب الرجل لمن تكون الرجل
 منه وهو الحق ولهذا اي فلاجل ان حب الرجل لمن تكون الرجل منه قال الرسول ام حب الحق
 ولم يقل حب من نفسه اي لم يستدل الحب الى نفسه بلا سنده الربية فكان حب
 الرسول للنساء عين حب الحق لمن خلقه على صورته لتعلق حب ربه الذي هو الحق
 على صورته اي على صورة ربه حتى في محبة الامرية يتعلق حبه بربه فانه اي فان الثاني
 اجتمعا اي احب الرسول ربه بحبه الله اباه تخلقاً الايمان فكيف كان لا بد من محبة الرجل
 المرأة ولما احب الرجل المرأة طلب الوصلة الى غاية الوصلة التي تكون في المحبة فلم يكن في صورة
 النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح اي الجماع بالنكاح ولهذا اي ولاجل كون الجماع
 اعظم وصلة نعم الشهوة اجزاء ابراء الرجل كلها وكذلك المرأة وكذلك اي ولاجل ثمر

عنصريين من

الشهوة ان اجزاء كلها اربا لا غشال من اربا من الجماع فتمت الشهوة كما علم الفاضل فيها اي
في المرأة عند حصول الشهوة فان الحق يغور على غيره ان يعتقد العبد انه يتلذذ بغيره اي بغير الحق
اي نسي الحق في حالة التذادة ويعتقد ان من يتلذذ بغيره اي بغير الحق اي نسي الحق في غير الحق
مطلقا فتبتس حرم الغفل الذي تحصل بالتوجه والاشتغال من انصف بالحدوث والامانة
واسم باسم البغ فلا يمكن مرجوع العبد للحق بما كسب من الجماع فظهر ان فطر الحق ذلك العبد
بمع الجماع بالغسل الرجوع العبد بالنظر اليه اي الى الحق فبين في فيه اي في المرات فكانت الطهارة
لاجل مشاهدة الرجل الحق في المرأة اذ لا يكون الا ذلك النظر والشهود اي نظر الرجل للحق
فخللة فلا بد للرجل ان ينظر الحق في المرأة فاذا شاهد الرجل الحق في المرأة كان شهوده
اي كان شهود الرجل الحق في المرأة شهوده الحق في منفعلة مضمنا مشاهدة فاعل ومو شاهدة
المؤمن من الاثر فكانت المرأة كالمائة الف بالبر لا في الرأي واذا شاهد اي الحق في نفسه من حيث
ظهور المرأة عنه شاهده في فاعل مضمنا مشاهدة منفعلة وهو مشاهدة الاثر من المؤمن
كن شاهد الرأي من حيث ظهور صورة عنه في المرأة فاذا شاهد من نفسه من غير استحضار
صورة ما يكون عنه وهو المرأة كان شهوده اي الحق في منفعلة عن الحق بلا واسطة فهو شهوده
الحق في المرأة اتم واكمل من شهوده في نفسه بلا استحضار المرأة لانه لا يات الشان يشاهد
الرجل الحق في المرأة من حيث هو اي من حيث ان شهوده فاعل منفعلة وهذا القسم يتبع القسمين
الاولين لان كل واحد منهما لا يكون الا باستحضار صورة ما يكون عنه وهو المرأة فلا يتحقق
احدهما دون الآخر بل كل واحد منهما متضمن للآخر بخلاف القسم الثالث فانه لا يشاهد الحق
فيه الا من حيث هو منفعلة فاحتمل ولذلك لم يبق القسمين الاولين بقوله خاصة بناء على القائل
اذ في القسمين كان احدهما ظاهرا والاخر مضمنا في حدها لان الظاهر في النتيجة فقالوا
هو فاعل ومنفعلة فيصدق على كل واحد منهما شهوده الحق في المرأة اما شهوده من حيث
هو فاعل فهو تعرف الرجل فيها كعرف الحق في غيره وهو حجة الفاعلية واما شهوده من حيث

هو منفعلة فهو كونهما تحت تصرفه وحمل الانفعال وبشاهد الحق من نفسه من غير استحضار
المرأة من حيث هو منفعلة خاصة فلهذا اي فلاجل هذا المذكور راجع الى قوله تعالى فكأن
شهود الحق فيهم اذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد ابدأ في كل المواد لمشاهدة الحق
فان الله بالذات غني عن العالمين فلا يمكن شهوده من هذا الوجه فاذا كان الاثر من هذا الوجه
مستغنا والمكب الشهادة الا في مادة شهود الحق في النساء اعظم الشهود واكمل ثم يرجع
الى اصل المسئلة واعاد ليثبت عليها الاحكام فقال واعظم الوصلة النكاح اي الجماع الحلال
وهو اما بالنكاح او بالملك اذ للجماع بدونها لا روح له فلا يشاهد فيه الحق ابراز ذلك في
الزنا في جميع الاديان فكفى عن الجماع الحلال بالنكاح وهو بالنكاح نظير التوجه الا ان علي
من خلقه على صورة ليخلفه ان يكون خليفة في ملكه كما قال في جاعل في الارض خليفة نبيا
فيه اي في خلقه صورة فيهم بل يرى نفسه فان المتعين بكل تعين هي الطبيعة التي هي مقدر
الذات الالهية فسواء وعركه في حق في من روح الذي هو نفسه اي عينه من جهة حقيقة
وباطنية لان حقيقة امكانه وحدوثه وخلق فانه قال وم اول ما خلق روي فانه باعتبار
اضافته الى الرسول خلق ومادة وباعتبار نسبة الحق حق وقديم فكان نسبة الروح الحق
نسبة المقادير الالهية اليه لذلك قال فظاهره اي ظاهر من خلقه على صورة خلق اي متصف
بصفة الخلقية من الامكان والظروف ولوازمها وباطنه اي باطنه هو الروح حق اي بان متحقق
لا يفتي بحر الجسد هو موقوف بعن الصفة الالهية من القدر والربوبية والتدبير ولهذا اي لا يخل
كونه باطنه فقاوصا يوصف الحق الروح بالتدبير لهذا القدر المحسوس فانه ثم يبرز الامر بصفة
بما ووصف نفسه به من السماء وهو العلوي والارض وهو اسفل سافلين لانها بالارض اسفل
الاركان كلها تدبر لتعالي الوجود من الروح الانساني وهو السماء الى الارض وهو الهيكل
الانساني او تدبر لتدبر الوجود من الجبل وهو السماء الى الارض وهو المرأة وسماء اي سموات الارض
من ثاخر في الوجود عن الرجل بالنساء لتاخر من عن الرجال وموجع لا واحد له من نفعه ولذلك

ايلاجلنا نحن عن الرجال قال من حسب الخ من دنياكم ثلث النساء ولم يقل المرأة فراعى
رسول الله نأخرهن في الوجود عنه اي عن الرجال فان النساء التي اخبر قوله انما النسوة زيادة
في الكفر والنجس يقولنا غير ذلك اي فلاجل كون وجود معنى التأخير في وجودهن ذكر
النساء فما احبهن اي فاذا ادعي مرتبهن في الوجود حيث قال النساء علم انه ما احبهن الا
بالمهنية وانه محل الانفعال بخلاف ما قال المدة فانها لا تقدر ما افاد بالنساء لجانا لجهن
لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روي في النساء ففهم كذا النساء الرجل الطبيعة التي تفتح
فيما صور العالم بالتوجه الارادي والامر الاقبح الذي هو كساح في عالم الصور العنصرية
في عالم الارواح التورية وترتيب مقدمات في المعاني للاشباع وكل ذلك نكاح الفدية الاولى
في كل وجه من هذه الوجوه فالامر واراد هو فتح التي الصور في الطبيعة الكلية بالتوجه الارادي
والمرتب كبره من احب النساء على هذا الحد اي على المهنية فهو رتبة التي يشاهد ربه في هذه
المرة الكامل ومن احبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه ينطق هذا الحب عن مشاهد
التي في النساء علم هذا الشهوة وكان هذا الحب صورة بلاد روح عند ابراهيم الحب وان كانت
تلك الصورة اي صورة الشهوة الطبيعية في نفس الامر ذات روح ولكنها غير مشهورة بل غيباء
للامرأة اولاني حيث كانت تخرج الاندازة لكن لا يدري من التذاه ومن استفهام مجهول
هذا الرجل من نفسه ما يجعل الغيرة والماد بالغير من اجتهت حب التي فانه يعلم ان
التذاه هذا الرجل من وما في قوله ما يجعل للنفق والغيرة في عنده راجع الى الرجل طاهر من نفسه
ما لم يسم من يها دام لم يسم لغيره من الرجل الجاهل بل ساء اي بلنا ذلك انه رجل حتى يعلم يعني
اي علم ذلك الرجل من نفسه ما هو وما تذاه وما امراته ولكن بلنذ الى اذا اقبل غيره
الذي هو علم بذلك في يعلم من هو وما تذاه ولكن ثبت للتذاه وما امرته كما قال بعضهم
عند الناس التي عاشق فمران لم يعرف عاشق من ذلك هذا الجاهل احب الاندازة فاحب المحل الذي
يكون فيه الاندازة وهو المرأة وان غاب عنه روح المسيلة وهي مشاهد التي في المرأة فاعلا

ومتفعلا

ومتفعلا فلو علمنا ابدوع المسئلة علم من استفها التذ وكان كاملا في رتبة العلم بالله
لكونه مشاهدا الحق اعظم شهود وكما نزلت المودة عن درجة الرجل قوله والرجال علم رتبة
نزول المخلوق على صورة عن درجة من انشاء مع كونه على صورته فنلك الرتبة التي تميز
التي بها اي بسبب تلك الدرجة عنه اي عن مخلوقه على صورته بها اي بسبب تلك الرتبة كان
التي غنيا عن العالمين وفاعلا او لا فكان غناؤه وفاعليته الاولى مسيا عن تلك الدرجة
فان الصورة المخلوقة على صورة فاعل فان لانه متصرف العالم خلافة عن الله فاي ليس له
الاولية التي للتي فتميز التي عنه بالمهنية فتميز الاعيان عن التي بالمهنية وتميز بعضها
عن بعض محصة معينة فاعني كل ذي حق حقه كل عارف عارف بلا نقود زيادة مطلقا بتلك التي
فلهم اي فلاجل اعطاء كل عارف كل ذي حق حقه كان حب النساء لمحمد من عن حب التي وان
تم اعني كل شيء خلقه وهو عين حقه فاتفق من محمد من حبهن فاني لله حقه فاحبهن فاتفقت
اعيان النساء ان يحبهن الرجل فاعني محمد من حقهن مما اعطاه له فكل عارف اعني كل ذي حقه
وهذا معنى قوله فيما اعطاه ابراهيم في التي الحب لمحمدم الا بالتحقق استحقه اي استحق محمد
جهن بسماء اي بمران ذلك المستحق انما تقدم الرسول في الحديث النساء لان من محل الانفعال
كما تقدمت الطبيعة على من وجد منها قوله بالصورة تتعلق بقوله تقدمت وليست الطبيعة
على الحقيقة الا النفس الرحمان فانه اي فان الشان فيه اي في النفس الرحمان التي صور
العالم التي غيره اعلاه واسفله وانفق بالطبيعة الا هو وكانت الطبيعة عين النفس
الرحمان في ان كل واحد منهما محل الانفعال صور العالم تقدمت الطبيعة على من وجد منها
من صور العالم لمران التي تتعلق بقوله التي وهو قوله انه واذا سوية فتفتت في قوله
في جوهر اليولي في عالم الاجرام فاعني فكانت الطبيعة والنفس الرحمان واحد الان كل واحد
منهما يسري في الاجرام بواسطة اليولي في جسمية واما سريانها اي سريان الطبيعة لوجود
الارواح التورية والاعراض فذلك سريان آفران الطبيعة تسري في وجود الارواح بالذات

والنفس التي جازت بسيرة سريان الطبيعة الجوهرية ثم انه قد غلب في هذا الخبر الثاني
على التذكير لانه قصد الرسول التمسك بالنساء فقال ثلث ولم يقل ثلثة بالهاء الذي هو كونه ذكر
اذ وفيها اي في الثلث الاول للعطف والعطف عليه فقد قد ذكر اذ فيها ذكر النساء وفيها ذكر
الطبيبة وهو مذكور وعادت العواين يغلب التذكير على التانيث فتقول القوام وزير خروا
ولا تقول خروا فغلبوا التذكير وان كان وادع على التانيث وان كان جماعة وهو في طارقات
الرسول عن افصح النفي اذ مع انه خالف قاعدة ثم في ذلك فاعلم النبي م المعنى الذي قصد به
بذلك المعنى في التخييل اليه وهو قول جيب الخ ولم يقل اجيب من نفسه مادام لم يكن يورث جيب
الرسول فقول ما لم يكن في قوله فاعلم فاعلم في معنى ما دام لم يكن حجة رسول الله
بل هو متواتر محتمل فيجب ان يحجب الله فغلب التانيث على التذكير رعاية لهذا المعنى فعلم الله
من الحقايق والاسرار ما لم يكن يعلم فاجربا بلسانه الفصح مما علمه الله فقال جيب الخ ولم يقل
اجيب لتعلق جبه برية وثلاث ولم يقل ثلثة لقصد التمسك بالنساء وكان غرضه التعليل
عظما فغلب التانيث على التذكير على القول بثلاث بغيرها فاعلم الله السلام بالحقايق وما اثن
مرعاة للحق فانه حق التانيث في هذا المقام التغليب على التذكير فهو اعني كل ذي حق حقه
ثم انه ابا النبي جعل الخاتمة نظيرة الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير فذكر النساء
وختم بالصلوة وطناهما تانيث والطيب بينهما الكون النبي اموكادم في وجوده فان الرجل
مخرج بين ذات ظهر عن ابوابين امرأة ظهور عن ابواب الرجل بين مؤنثين تانيث ذات وتانيث
حقيقي كذلك النساء تانيث حقيقي والصلوة تانيث غير حقيقي والطيب مذكور بينهما كادم
بين الذات الموجودة هو ادم عن ابوابين هو الموجودة عن وان ثبت قلت الصفة مؤنثة
ايضا وان ثبت قلت القدرة مؤنثة ايضا كى علي في مذهب ثبت فان لا يتحد الا
التانيث بتقديره حتى ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم والعلة مؤنثة
وتنصرف لها رجال الرسول في الفضاخ والبلاد في كيف علم الحقايق ورعاها في كلامه

الفنوع وعلمنا ما لم يكن تعلم مما علم الله مالم يكن يعلم واما حكمة الطبيب وجعله بعد النساء
فان في النساء من روائح الكون فامتن سبب لتكوين الاولاد فانه لطيب الطبيب عنان
لجيب كذا قالوا في المثل السائر فلما فرغ عن بيان حقايق كلامه شرع في بيان كماله في نفسه
نشا فلما اخلو رسول الله عبد الامانة لم يرفع راسه قط فعلمه وقولا الى السيادة بل لم يزل
ساجدا واقفا اي ثابتا مع كونه منفعة ولم يبي او الزكوة فاعلا حتى كونه كسرة عن مآل كونا
خلقت من نور وخلق الاشياء من نور فاعطاه اياها الله النبي مرتبة الفاعلية بتصرف
بامر الله خلافة عن في عالم الانفال التي هي العواين الطبية وهي عالم الارواح المدبرة بنفوسهم
في الوجودي الشهادي فان فيها روائح الطبية الوجودية فعالم الانفال بمنزلة النساء
في الشهادة فاعطاه مرتبة الفاعلية في النساء كما وجب في النساء روائح الكون كذلك
في عالم الانفال روائح الوجود اذ ما يحصل الوجود الشهادي لا يعلم الا بالانفال فحجب اليه
الطيب كما حجب اليه ما في الطيب وهو عالم الانفال والنساء فالطيب هو المراجعة الطبية فكانت
عرضا متأخر الوجود عن الجوهر قايما به قوله فحجب اليه يجوز ان يكون معلوما ومجهولا لذلك
اي فلا يكون الطيب متأخر بالوجود عما يقوم به جعله اي جعل رسول الله الطيب بعد النساء في
رسول الله في هذا الترتيب الدرجات التي الحق في قوله رفع الدرجات فاول الدرجة العقل
الاول وهو ادم الحقيقي والتاني النفس الكلية وهو حواء فالعقل الاول مذكور بين المؤنثين
ذات الحق والنفس الكلية فاعلم النبي هذه الدرجات الالهية يجعل المذكر بين المؤنثين
فكان رسول الله رافع هذه الدرجات الثلث باضافة جهن اليه في قوله حجب الحق وكذلك
رفع جميع الدرجات من الجوهر المجردة والاصنام ذوالعشر لا سواها اياها استواء النبي وم
العشر باسمه الرحمن فان العرش مخلوق من العقل الاول الذي هو روح محمد م فكان م ذال العرش
فان الدرجات كما نسب الحق نسب الامم م تبعا لاصالة فاذا استوى الرحمن على العرش
فلا يبقى في من حوي اياها ولا واشتمل عليه العرش من انفسية الرحمن الالهية الرحمانية هو

اي المعنى المذكور مع قوله ثم ورحى وسعت كل شيء والعرش وسع كل شيء والمستوى
الحاكم والمستوى غير الرحمن فكان العرش مظهر الخشوع منه فيض الرحمن على ما تحته من الملائكة
بمعرفة اي حقيقة اسم الرحمن يكون سريان الرحمة في العالم كما قد بيناه في غير موضع من هذا
الكتاب ومن الفروع المكي وقد جعل الحق الطيب في هذا الالتحام التكاملي اي انقطاع الشهادة
الواقع بين العجل والمرة في براءة عايشة رضى فقال الجيوش الخبيثين والجيوش الخبيثين
والطيبين والطيبين كلفيات اولئك يترؤن مما يتولون من الازواج في الجنة
فان عايشة وباقي ازواجه الطيب الطيبات كان محمد ام الطيب الطيبين فجعل راجع
اي جعل الحق راجع الطيبين وهو الحق لهم لان الطيب من يتكلم كلمة طيبة اي صادقة في الجنة
من يتكلم كلمة خبيثة وهي كلمة كاذبة طيبة اي صادقة وجعل الحق لهم راجع القول في
وهو النفس عن الدابة فيخرج النفس بالطيب والخبيث على حسب ما يظهر في صور النطق
اي يخرج النفس من الطيب طيبا ومن الخبيث خبيثا فمن حيث هو الحق بالانسان كلمة طيبة فهو
اي النطق والقول كلمة طيبة ومن حيث ما يحدو به من النفس فهو بالقول طيب وخبيث فقال
في خبيث التورم في شجرة الكور يريها ولم يقل كورها فالعين لا تترك وانما تترك ما يظهر منها
والله اعلم بذلك اي لما ظهر منها وفي الدابة التي هي العرش انما هي بما اعارها او بعد من ملائكة
طبيع او غير او شيء او نقص عن مكان مطلوب ومائة اي ليس في كلمة العين سبب غير
ما ذكرناه ولما انقسم الامر الى الطيب والخبيث كما قرناه جيب الله اير محمد ام الطيب
دون الخبيث ووصف النبي الملائكة بانها تادى بالروح الخبيثة لما في هذه النشأة
العنيفة من التعقيد فانه اي الانسان مخلوق من صلصال من غمام مستقى اي غير
التي فكل الملائكة بالذات لعدم ملائمة طبعهم فكلهم في عين الانسان لهم كما ظهر من غير
التي فيفسر مزاج الملائكة دون غيرهم كان ملجأ جعل تغير راحة الورد وهي من المزاج
التي فليس الورد عند الجبل ربح طيبة كان راحة الكلمة التي جعلت من الصور يتغير الانسان

وهي عند الله اطيب من المسك ومن كان من الناس على مثل هذا المزاج اي مزاج الجبل
معنى بان يكون قلبه ميلا او الباطل وصورة بان يفعل القبايح اضره الحق وهو ربح طيبة
اذا سمعه وسر الباطل وهو ربح خبيثة فكان محمد ام عند هذه الطائفة كالورد عند الجبل
وهو المذكور قوله والذين آمنوا بالباطل وكفر بالله وضعهم بالخبيث فقال الله
في الحاسرون الذين خسروا انفسهم فانه اي فان الشان من لم يدرك الطيب من الخبيث
كالملائكة التي نازعت في آدم فقالوا اجعل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان آدم طيب مدح
في الخبيث فلا ادراك له فما حجب الورد الله الا الطيب من كل شيء ومائة اي ليس
في الحقيقة اي بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر الا هو الطيب وحل يتصور
ان يكون في العالم مزاج لا يجر الا الطيب من كل شيء لا يعرف الخبيث ام لا فلما هذا لا يكون فاما
ما وجدناه في الاصل الذي ظهر لهام منه وهو الحق فوجدناه بكرة ويجب وليس الخبيث الا ما يكون
ولا الطيب الا ما يجب مبيانا للمعنى هذا باعتبار المظاهر فان الله يحب ويكرهها واما
باعتبار الجملي الاتحاد فيجب كل شيء والا كما اجاء ما يكره في المظاهر فظهر ان ما يكره في المظاهر
يجب في مقام الجمع والعالم على صور الحق والانسان على صورتين صورة الحق وصورة
العالم قد سبق تفصيله فلا يكون ثم اي في العالم مزاج لا يدرك الا الامر الواحد الطيب الخبيث
من كل شيء بل انه مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالذوق طيب بغير الذوق
فيشغله اي فيشغل هذا المزاج ادراك الطيب منه اي من الخبيث عن احسان اي عن
احسان ذلك للمزاج حبه اي حبه ذلك الخبيث هذا قد يكون اي هذا المزاج قد يكون واما
رفع الخبيث من العالم اي من الكون فانه لا يصح لاختلاف الطبائع ورحمة الله موجودة في الخبيث
والطيب والخبيث عند نفسه طيب والطيب عند اي عن الخبيث خبيث فاما في الكون
شيء طيب الا وهو من وجد في حق مزاج ما خبيث وكذلك بالعكس ولما الثالث الذي به كان
الفردية فالصلوة فقال وجعلت قرعة عني والصلوة واما جعلت الصلوة قرعة عني الصلوة

لأنها مشاهد أي سبب لمشااهدة العبد المصلي ربه وذلك أي بيان كون الصلوة مشاهدة
لأنها مناجات بين الله وبين عباده كما قال فاذكروني أذكركم وهي أي الصلوة ^{مقسومة} عباد
بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن النبي
أنه قال قسمت للصلوة بيني وبين عبدي بنصفين فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما لم
يقول العبد سبح الله الرحمن الرحيم يقول الله ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول
الله ذكرني عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله أني على عبدي يقول العبد مالك
يوم الدين يقول الله ذكرني عبدي فترى العبد في هذا النصف كله ثم خالصا ثم يقول العبد
أيالك نعبد وأيالك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فأوضح الأثر
في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعم عليهم غير المغضوب
عليهم ولا الضالين يقول الله فترى العبد في هذا النصف كله ثم خالصا ثم يقول العبد
كما خلق الأول ثم فعلم من هذا وجوب شراة الحمد لله رب العالمين فمن لم يذكرها في الصلاة
الصلوة المقسومة بين الله وبين عبده فعلم منه أن الصلوة مناجات بين الله وبين
عبده ولما كانت مناجات فهي أي الصلوة ذكر للخلق ومن ذكر للخلق فقد جالس للخلق وجلسه
الخلق فانه سمع في الخبر الآخر أنه تعالى قال أنا جالس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو أي
والخلق من جالس من ذكره وهو جالس من جليسه فهذا الصلوة مشاهدة ورؤية فان
لم يكن ذلك الجالس أبصر لم يره أي لم ير جليسه فمن هذا يعلم المصلي ربه على ربه في خلقه
الربانية في هذه الصلوة أم لا فان لم يكن فليعبد بالايمان ما كان يراه فيخيل في قلبه
عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به عليه من الخلق فان كان ما له عاملة الخلق به أي الصلوة
والملائكة المصلين معه فان كل مصل في أمام بلا شك فان الملائكة تنزل خلف العبد
اذ صلي وحده كما ورد في الخبر قوله تعالى خصل له رتبة الرسول في الصلوة جواب لقوله كان
فان الامامة مرتبة الرسول وهي أي الامامة النبوية عن الله وأما الامامة مع الله

في نفسه ومن خلفه بان الله في نفسه فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فان الله قال علي
لسان عبد سمع الله من حمد فانظر على رتبة الصلوة والجان ينزل بها فيها في
يحصل درجة الرؤية في الصلوة فبالخلق غائبا ولا كان كبرها مرة عين لانه كبر من يراه
فان لم يسمع ما يرد من الخلق عليه فيها فما هو من الخلق السمع ومن لم يسمع ما يرد من الخلق عليه
يخفى فيها ربه مع كونه لم يسمع ولم ير فليس لمصلي الصلاة وهو من الخلق السمع وهو شريف فكان
الفردية الثلاثة في الصلوة مرتبة لخصه وهي اذ في مرتبة الصلوة ومرتبة السمع ومرتبة
الرؤية فمن صلي الصلوة فافترقة عن احد هذه الثلاثة لم يكن مصليا ومائة اي دامت في جنس
العبادات او في العالم عبادات تمنع العابد من التقرب في غيرها مادامت اي دامت بغيرها
ودواما سوى الصلوة وذكر الله فيها الكبر ما فيها لما شتمل الصلوة عليه من احوال واحوال
وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل في الصلوة في الفتوحات المكية فلا يكون في الصلوة صل
يقول خارج عن احوال الصلوة وافعالها كيف يكون لان الله لم يقول ان الصلوة هي
عن الغشاة والمذكورة اياها ان ان شرع للمصلي ان لا يتصرف في غير هذه العبادة
مادام فيها ويقال له مصل واذكر الله كبره فيها اي في الصلوة اي الذكر الذي يكون
من الله ثم لعبده حين يحبه في سواك والثناء عليه كبر من ذكر العبد ربه فيها لان
الكبرياء لله ثم ولذلك اي والاجل ان ذكر الله فيها الكبر قال ثم ولله علم ما تصنعون قال
او الخلق السمع وهو شهيد فالقاف السمع هو ما يكون من ذكر الله اياه فيها ومن ذلك
اي ومن اشتمل الصلوة الامور العجيبة ان الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت العالم
من العدم اي من الاعيان العلمية الى الوجود العيني عمت جوابا لما الصلوة جميعا فكان
وهي ثلثة حركة مستقيمة وهي حال قيام المصلي وحركة اقبية وهي حال ركوع المصلي
وحركة منكوبة وهي حال سجود في حركة الانسا مستقيمة وحركة الحيوان اقبية وحركة
منكوبة وهي حال سجود في حركة الانسا مستقيمة وحركة الحيوان اقبية وحركة النبات منكوبة

وليس للخواص حكمة ذاتية فاذا احدثت حجة فانها تخرج من غير ما قبله وجعلت قرعة
عني في الصلوة ولم يصب المحلل لنفسه كما لم يصب الميت الى نفسه فان تجل المحلل
انما هو راجع اليه لا الى المصلي وانما يكون تجل الحق المصلي من الله لاسيما في الصلوة فانه لا يترك
الحق هذه الصفة عن نفسه بان يقول الرسول جعلت انا قرعة عينك في الصلوة ولم يترك
الحق بلسان نبوة لامة اي الرسول بالصلوة على غير تجلي من ايهن للحق كما في الرسول فلما
كان منه ايهن من الحق ذلك التجلي بطريق الامتنان لا بطريق كسب من العبد كانت المشاهدة
التي تحصل للتيقن من التجلي الامتنان بطريق الامتنان من الله فقال لاجل ذلك جعلت
قرعة عني في الصلوة على البناء المجهول وليس بعدد العين المشاهدة العبد التي تراه
ايهذه المشاهدة عين الحب والقرعة مأخوذة من الاستقرار فيسفر العين عند رؤية
اي رؤية المحبوب في شيء في التجلي الصفا في وفي غير شيء في التجلي الذاتي فانه بلا واسطة
شيء وان كان لا يخلو من صورة ما لكن هذه الصورة التي تقع فيها التجلي الذاتي ليست
من الامور الموجودة في الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورة مالة مشاهدة الحق لا يمكن
مجردة عن المادة فلا ينظر المحب مع ايهن المحبوب الى شيء غير ايهن المحبوب في شيء كما في
الصفا في ايهن وجود في الخارج وفي غير شيء كما في التجلي الذاتي ايهن معدوم في الخارج يعني لا
يجمع بينهما في النظر في شيء والمقصود ان النظر في المحبوب لا يسع منه غيره لاستقرار العين
عند مشاهدة محبوبة فالرؤية والنظر تارة في شيء وفي غير شيء فاعلمنا النظر وقرنا
منقول الرؤية كما عرفت ولذلك اريد لجل ان الحب لا ينظر مع محبوبة اليه في غير شيء
عن الالتفات في الصلوة فان الالتفات في الصلوة الى الغير شيء يتجلبه الشيطان من صلوة
العبد فيكون ما يفي من الشيطان العبد من مشاهدة محبوبة بل لو كان الحق محبوبة هذا للثقت
ما التفت في صلوة الى غير قلبه بوجهه وانما قال بوجهه ولم يقل بعينه مع ان الالتفات للعين
لا للوجه اشار الى ان الوجه حيث ما التفت اليه البصر من التفت بوجهه في الصلوة الى

قلبه فذرحم عليه مشاهدته ثم ثمة والالتفات بالوجه كيم وجه القلب وجه الصلوة
والانسان يعلم حاله في نفسه هل هي بزم المثابة في هذه العبادة المتأخذه لا ايهن يصلي
في هذا الوجه المذكور ام لا فان الانسان على نفسه بصيرة ولا التي معاذيره فهو يعرف كذب من مدته
في نفسه والكذب كناية عن الصلوة التي يلتفت فيها الى غير المثابة والصدق بخلافه لان الشيء
لا يجهل حاله فان حاله ذوق ثم ان سمي الصلوة كسمة اخرى بين استويين عبادة فانه امر
ان نصلي له واخبرنا في كلامه الجيد ان يصلي علينا فاذا كان كذلك فالصلوة منا ومنه فاذا كان
هو المصلي فاما يصلي باسمه الا فرقت اخر ظهور الحق بهذا الاعتبار عن وجود العبد ايهن لا يظهر
الصلوة منه الا بعد وجود العبد كما يتأخر حنة المؤمنين في اليوم الآخر عن شفاعته للشايعين
وهو اي الحق المصلي عليها عين الحق الذي يخلقه العبد ايهن يتصور في قلبه بنظر الفكري ويعتقد
ان الحق في نفسه على تصوره قوله بنظر يتعالى بقوله يخلقه وكذلك اذ تقيد وهو الملقف
بكل القاف ويتنوع الحق بحسب ما قام بذلك العمل قوله من الاستعداد بيان لما ايهن يتنوع بحسب
الاستعداد فالحق في نفسه تعالى عن التنوع فالتنوع للاستعداد لا للحق كما قال الجيد
سئل عن المعرفة بالله لو ان المألون انا به فترى الحق من كل قيد وهو جواب ساد ايهن مطابق
للواقع اخبر عن الامه ما هو عليه غير هذا الا الله المستوع بحسب الاعتقادات هو الله الذي يصلي عليها
وهذا بيان لنزول الحق في الصلوة فينا وهو يعينه نزول الحق في السماء الدنيا في الثالث الاخير
من الليل فوجود الحق ايهن ظهوره اليها من حيث النزول يتأخر عن وجودنا ووجود السماء للكل
فلا اشكال في مثل هذه الكلمات واذا اصلنا نحن له كان لنا الاسم الاخر فكلنا ايهن في صلواتنا
الحق كما ذكرنا في حال من هذا الاسم وهو الاسم الاخر يعني فما اذا كان هو المصلي يتأخر عن وجودنا
في ظهوره بصور استعدادنا اذ المستوع يتأخر عن مابه التنوع فاذا اصلنا نحن كئنا بمنزلة
الحق اذ اصلنا علينا فكون عند بحسب حالنا واعتقادنا فلا ينظر اليها البصيرة ما جئنا
بما في البصيرة يتعالى بنظر قوله يا تعالى بجئنا ايهن بنظر الحق اليها بصورة ما جئنا الحق

بهذه الصورة ما لا يرى لنا كذا النظر من الصورة ما لا يرى من الصورة فان المصطفى
 هو المتأخر عن السابق في الخلية وكل واحد علم صلوته وتبنيه أي علم مرتبة في التأخير فلم
 مرتبة في عبادة مرتبة وعلم مرتبة في تبنيه الذي يعطيه من التأخير واستعداده الفيلسوف
 في عطية يرجع الحق واستعداده فاعل يعطيه والتقدير يرجع الى كل ما من شيء الا وهو
 يستج بحمد مرتبة الحكيم الذي لا يجهل بالعقوبة للذين العقوبة الذي يستحق العباد فكان كل شيء
 تبني الانفة اي نطلع تبني العالم على التفصيل واحد واحد الامتناع اما طنا ما في العالم
 فرد اخذ او ثمة وفي مقام التبني مرتبة يعزى الضمير على العبد المسج فيها الضمير في قوله فيها يعود
 الى المنة في قوله وان من شيء الا نسج بجدن اي مجرد ذلك الشيء فالضام الذي في قوله بجدن
 يعود على الشيء اي بالشاء الذي يكون عليه اي يكون العبد على ذلك الشاء وفي قوله في قوله
 وان من شيء يتعلق بالمقدر اي الضمير كان في قوله وان من شيء كما قلناه اي هذا المذكور
 في المعتد بكس القاف انه انما ينبغي على الاله الذي في معتقد وربطه بنفسه وما كان عليه
 اي من عمل العبد للمعتد فهو يرجع اليه لا الى الحق فاما الذي في ذلك اي ذلك للمعتد الاعلى نفسه
 فانه من مدح الصنعة فاما مدح الصانع بلاد شك فانه حسن او عدم حسنها اي الصنعة
 يرجع الى صانعها وانه المعتد مصنوع الناظر في هو اي لان الاله صنعة اي صنعة
 الناظر في شأه اي شأه الناظر على ما اعتقد ابا اعتقد انه آله شأه على نفسه ولكنه
 ثم في حده انه منزه عن الشاء على هذا المدح وعن هذا الاعتقاد لكن الله تعالى يقبل شأه عبادة
 واعتقاده كراما ولطفا منه لا وسعة لكل احد ان ينظر الحق على اطلاقه وبني عليه فكان
 المعتد بغير الحق ويقيد على حسب اعتقاده ولهذا ايدوا لاجل تعيين الحق وحصره على
 بزم معتد بغيره ولا نصف ذلك للمعتد لم يكن له ذلك للزم لما انه مثله ايضا فحق
 عند صاحبه الاستثناء منقطع ان صاحب هذا العبد الخاسر جاهل لا شك في ذلك
 اي في شأه على نفسه ولا يشعر ان شأه على نفسه وقلنا انه ينبغي على الله تعالى الاعتد بغيره

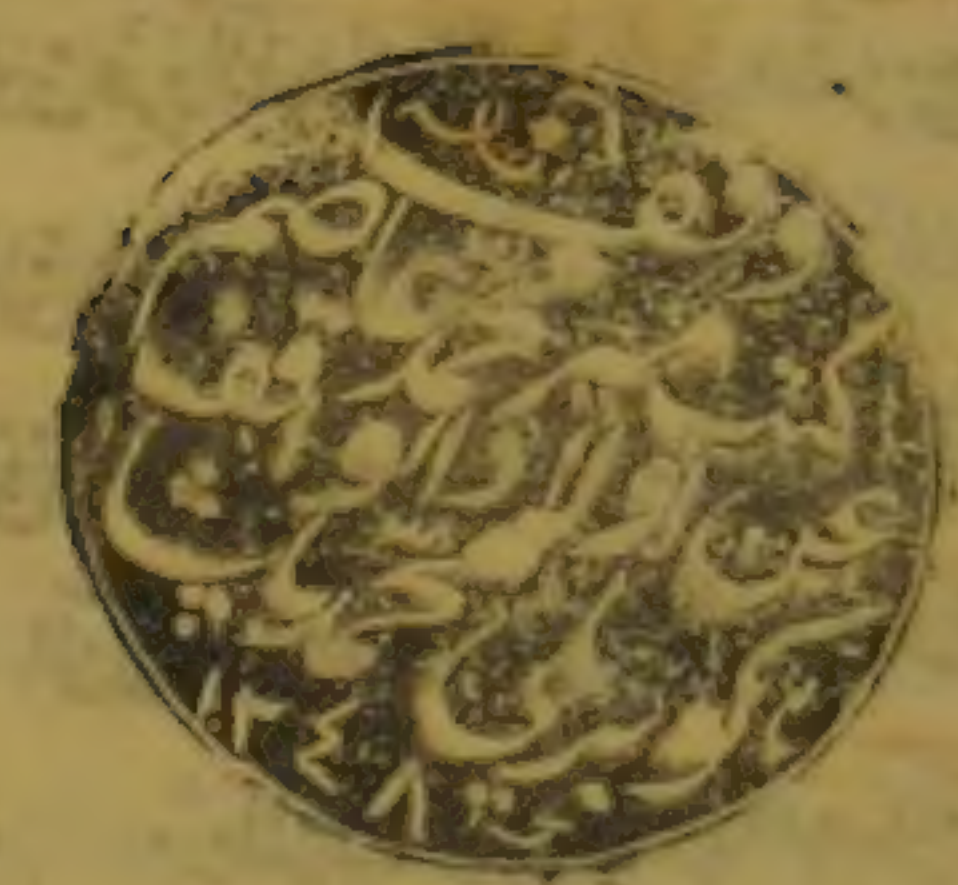
فاقالة الخلق في حق الله تعالى
 اي لا يجهل بالحق في حق الله تعالى

على غير فيما اعتقد في حق الله تعالى في ذلك العابد للعبد الخاسر ما قال الخبير لو ان
 المالكون انانية وما يفعلون في اسم الله تعالى اعتقاد ما اعتقد وعرفه في كل صورة
 وفي كل معتقد فاذا الذي في كل صورة فهو طان ليس بعالم فلذلك قال نعم
 انا عزقن عدي في اي لا اظهر له الا في صورة معتقد فان شاء اطلق وان شاء قيد
 اذ لا بد من القيد بالاطلاق اذ بغير قاه المعتقدات في حق الله تعالى فاحذر الحذر لتبين
 بحسب استعداد المعتد وهو الاله الذي وسعه قلب عبد فان الاله المطلق لا يسعه
 شيء لانه عين الاشياء بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات وعين نفسه اذ لا شيء
 في مرتبة الاطلاق غير والشي لا يقال فيه اي في حقه سعي نفسه ولا يسرها
 فظهر الحق في قلب عبد غير ظهور في مرتبة اطلاقه فالحق واحد
 حقيق والتعدد بحسب الاسماء والصفات في مرتبة يقال
 الاله المطلق وفي مرتبة الاله المحدود وغير ذلك
 من المراتب فالامر واحدنا فهو الله
 يقول الحق وهو هدي
 التيسيل
 في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى

في حق الله تعالى
 في حق الله تعالى

ماه محرم الحرام یکم طهری است که در آن روز
 و نوح خدای عز و جل عالم را در میان کوه و دریا
 صلح داد و از آن زمان که در آن روز صلح داد و از آن
 و در آن روز که در آن روز صلح داد و از آن
 از آن روز که در آن روز صلح داد و از آن
 رخصه فلان را در آن روز صلح داد و از آن
 به نوح و نوح و نوح و نوح و نوح و نوح و نوح و نوح
 صطحه چقدره در آن روز صلح داد و از آن
 که در آن روز صلح داد و از آن
 طاه و طاه و طاه و طاه و طاه و طاه و طاه و طاه
 از آن روز که در آن روز صلح داد و از آن
 طه و طه و طه و طه و طه و طه و طه و طه
 از آن روز که در آن روز صلح داد و از آن
 بیکه و بیکه و بیکه و بیکه و بیکه و بیکه و بیکه و بیکه
 شمس از آن روز که در آن روز صلح داد و از آن
 شیخ و شیخ و شیخ و شیخ و شیخ و شیخ و شیخ و شیخ
 از آن روز که در آن روز صلح داد و از آن
 از آن روز که در آن روز صلح داد و از آن

۱۰۵۵/۲۹۲



جبر این را ملاحظه فرمایید
 بالله خادش در پی کجای بود در اول
 زیاده نیست و در وقت
 مستحق معنی از تنقید و در مانع پاک
 از یکدیگر و در این لحظه که کشش کمال و در اول
 و با قوت اول از این که از خود
 قوت که قوت در ماضی

اماره صعد الواد -
اماره صعدا
اصبون
كفر الخني بالايه قاتلن في ترتيب قتالي
ما تاكلن ذئبقه وساير امراض باقصر

Handwritten text in Arabic script, likely a manuscript or a page from a book. The text is written in a cursive style and is partially obscured by a large, dark, irregular mark or stain in the center. The visible text includes phrases such as "وَاللَّهُ" (And God) and "وَاللَّهُ" (And God), suggesting a religious or philosophical context. The text is arranged in several lines, with some words appearing to be part of a larger sentence or paragraph.